OLZ

XL / 3 MÄRZ 1937

Zur neuen Inschrift des Xerxes von Persepolis[1].

Arta und *brazman* bei den Achämeniden.

Von Hans Hartmann.

In den Archäologischen Mitteilungen aus Iran (AMI) Band 8 Heft 2 (November 1936) hat E. Herzfeld den Text der seit langem mit Ungeduld erwarteten neuen Xerxesinschrift veröffentlicht, die am 26. Juni 1935 in Persepolis gefunden wurde. Wir sind nun nicht mehr auf die Mitteilung einzelner Wörter und daran angeschlossene Erörterungen angewiesen, sondern können den ganzen Zusammenhang überblicken und dadurch für die Lösung der sich ergebenden Probleme eine breitere Grundlage gewinnen.

Es soll im folgenden nicht so sehr von der überraschenden sprachlichen Beschaffenheit des Textes die Rede sein, sondern von zwei wichtigen Begriffen, die Herzfeld unübersetzt läßt (p. 62). Sie kommen dreimal in dieser 60 Zeilen umfassenden Inschrift vor, und zwar immer in der Verbindung mit dem Verbum *yad-*„verehren" und dem Akkusativobjekt *a(h)uramazdām*:

Z. 40/41 *adam a(h)uramazdām ayadaiy artāčā brazmaniya*[2].

Z. 50/51 *a(h)uramazdām yadaišā artāčā brazmaniya.*

Z. 53/54 *a(h)uramazdām yadataiy artāčā brazmaniya.*

Es muß sich also um eine fest gefügte Formel der religiösen Sprache handeln, die das Verhältnis des Menschen zum Gotte Ahuramazda umschreibt und in zwei kurzen, inhaltreichen und charakteristischen Worten zusammenfaßt. Auch die äußere Gestalt, in der uns die beiden Begriffe entgegentreten, weist auf feste Prägung und ein hohes Alter hin. Denn Herzfeld hat schwerlich recht, wenn er meint (p. 69), die elamische Version mache die von ihm in den Text gesetzte Lesung *brazmaniy* wahrscheinlich. Gerade der elamische Text gibt nämlich in Z. 51 und 54 *pirracmanniia*[1], während es im Akkadischen *birazammanni* heißt. Die letztere Schreibung ist aber zu beurteilen, wie in Z. 12 akk. *aḫamanniššʾ* für altpers. *haxāmanišiya*, elam. *hakkamannissiia*. In beiden Fällen bestätigt die elam. gegen die akk. Version einen Auslaut auf *-a*.

Das Elamische gibt uns aber noch einen zweiten, höchst wertvollen phonetischen Hinweis. Es umschreibt, offenbar in sorgfältiger Anpassung an das Altpersische, den Instrumental *artāčā*, wie man ihn in dieser Zeit überhaupt, zum mindesten aber wie man ihn in dieser Redensart aussprach, nämlich viersilbig: *ⁱrtaʰaciʰ*[2]. Im Altpersischen sind Instrumental und Ablativ der *a*-Deklination lautlich zusammengefallen, weil nach den Auslautgesetzen das *-t* des letzteren schwinden mußte. Die Endung *-ā* kann also beide Formen fortsetzen, und es war mit unserem Material bisher nicht zn entscheiden, welcher der beiden Endungen der altpers. Instrum.-Ablativ entspricht, dem indog. *-ō* des Instrumentals oder dem *-ōd* des Ablativs. Die elam. Umschreibung mit *ⁱrtaʰaci* beantwortet jetzt diese Frage und zeigt uns mit voller Deutlichkeit, daß bei der Ausgleichung, die zwischen diesen beiden Endungen stattgefunden hat, in bezug auf die Qualität des Vokals das ablativische *-ā* gesiegt hat. Nach den eindeutigen Hinweisen der balto-slavischen Gruppe[3], mit denen sich die anderen idg. Sprachen — soweit in ihnen Reflexe der alten Intonationsunterschiede zu erkennen sind — in Einklang bringen lassen, hatte das *-ō* des Instr. eine gestoßene, das *-ōd* des Ablativs aber eine aus der Kontraktion zweier Vokale entstandene geschleifte Intonation, deren Charakteristikum die Zweigipfligkeit der Tonbewegung ist. Nun hat man auch früher schon gewisse Erscheinungen der indo-iranischen Metrik und Formenbildung hierauf zurückgeführt. Es kommt nämlich besonders im Iran. nicht selten vor, daß die ablat. Endung *-āt* mit *āa* geschrieben wird, nicht nur in der Partikel *āat*, die man sicher mit Recht als einen Ablativ ansieht, sondern auch in der nominalen Flexion, und zudem an Stellen, wo

1) Ich habe alle Fragen, die mit dieser Inschrift in Zusammenhang stehen, mit meinem Lehrer, Herrn Prof. Dr. H. H. Schaeder, durchsprechen können und verdanke ihm mehr Anregungen und Verbesserungen, als aus diesem Hinweis hervorgeht.

2) Herzfeld liest *brazmaniy*; darüber siehe sofort.

1) Ich behalte hier und im folgenden Herzfelds Umschreibungen elamischer und akkadischer Worte bei.

2) s. die letzte Anm.

3) S. Brugmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen II (1911) p. 164, 188.

die Zweisilbigkeit durch das Metrum gesichert ist, z. B. *ašāaṯ* in den Gathas, Y. 32, 4c[1]. Trotzdem hat es nicht an Stimmen gefehlt, die aus Mißtrauen gegen Ursprünglichkeit und Lautgerechtheit der awestischen Schrift oder aus anderen Gründen die phonetische Realität dieser Formen angezweifelt haben. Es ist auch durchaus möglich, daß K. Geldner recht hat, an den meisten Stellen des jüngeren Awesta diese ablativische Endung einsilbig zu messen, selbst wenn sie *-āaṯ* geschrieben ist[2]. In diesen Fällen würde orthographischer Ausgleich vorliegen. Aber an der Wirklichkeit der zweigipfligen Aussprache zu zweifeln haben wir jetzt kein Recht mehr, wo wir einen so eindeutigen Beweis aus einem andern Zweig der altiranischen Überlieferung, und zwar in einer bewußt genauen Bezeichnung, in Händen haben.

Die Formel *artāčā brazmaniya* ist also achtsilbig. Sie bildet einen Vers, wie er uns aus den zarathustrisch überarbeiteten Yašts des jüngeren Awesta, deren Kern nach allgemeiner Annahme in ein hohes Alter hinaufreicht, durchaus geläufig ist.

Nachdem wir so über die äußere Gestalt zur Klarheit gelangt sind, wollen wir uns der sprachlichen und sachlichen Deutung der beiden Begriffe zuwenden. E. Herzfeld hat in seinem Kommentar zur Inschrift (69) einen Vorschlag zur Erklärung und Übersetzung dieser Stelle gemacht. Er will *'rtāčā* (d. i. *artāčā*) als einen komitativen Instrumental mit enklitischem *čā* verstehen und *brazmaniya* als ein Adjektiv, das von einem im Gath.-aw. unbekannten *brazman-* durch *-ya* weitergebildet wäre. Er kommt zu der Übersetzung „ich verehrte den Ahuramazda (zusammen) mit Rtam dem brazmanischen" (p. 62). Früher hat er augenscheinlich *brazmaniya* als Ableitung von der Wurzel aw. *barəz-* angesehen, denn in seinem Aufsatz „Die Religion der Achämeniden"[3] gibt er unsere Stelle wieder mit „ich ließ Ahuramazda anbeten mit Rtam dem erhabenen". Dieser Weg, der ohnehin mit Rücksicht auf *brazmaniya* zu keinem Ziele führt — beide Erklärungen sind in semasiologischer und morphologischer Hinsicht bedenklich —, ist auch im Hinblick auf *artāčā* ungangbar: einen solchen komitativen Instrumental mit angehängtem *čā*, wie Herzfeld ihn postuliert, gibt es nicht.

So bleibt nur noch übrig, *artāčā* mit *brazmaniya* zu verbinden. In der älteren Sprache gibt es drei Möglichkeiten der Verknüpfung zweier Nomina durch *ča*: es wird nämlich entweder beiden Wörtern oder dem zweiten oder auch dem ersten Wort angefügt. Weil die letztere Konstruktion minder bekannt sein dürfte, mögen hier einige Beispiele aus den Gathas stehen. Y. 43, 4 *aṯ θwā mənghāi taxməmčā spəntəm* „dann werde ich dich als den starken und heilbringenden erkennen". Y. 34. 6 *yaθā vā yazəmnasča urvāidyā stavas ayenī paitī* „daß ich froher preisend und lobend vor euch trete". Y. 33. 8 *dātā vō amərətāščā utayūitī haurvatās draonō* „schenkt, o Amərətāt und Haurvatāt, ... (?) Gut". Y. 53. 5 *mənčā ī [maz]dazdūm vaēdō.dūm* „merkt sie euch und lernt sie begreifen".

Steht aber *ča* als Kopula zwischen den miteinander zu verbindenden Wörtern *artā* und *brazmaniya*, so folgt daraus mit Sicherheit, daß *brazmaniya* ebenso wie *artā* Substantiv ist. Es ist der Lokativ von *brazman-* mit der Postposition *-ā*, die im Altpers. im allgemeinen an den Loc. anzutreten pflegte, z. B. *viθiyā, drayahyā, māhyā* von *viθ-, drayah-, māh-*. *Brazman-* aber entspricht dem jaw. *barəsman-* und bezeichnet die heiligen Zweige, die beim Sprechen der Gebete und beim Vollzug des Opfers in der Hand gehalten wurden. Gerade über diesen Akt sind wir aufs beste unterrichtet durch die ausführlichen Beschreibungen in den großen Yašts des Awesta und zugleich — was für uns von großer Wichtigkeit ist — durch ein in achämenidische Zeit zu setzendes Relief aus Erghili bei Daskyleion[1], das uns wie eine Illustration zu den im Awesta geschilderten Szenen anmutet. Hier sind zwei Männer in ernster Haltung dargestellt; mit der linken Hand halten sie die *brazman*-Zweige, die Rechte ist zum Gebet erhoben und der Mund verdeckt, damit der Atem die Flamme nicht verunreinigt; zu ihren Füßen sind die Köpfe der geschlachteten Schafe und Rinder sichtbar.

Wir müssen später noch einmal auf dieses Relief zurückkommen und wollen daher, nachdem das Vorhandensein der *brazman*-Zweige auch im Westen genügend gesichert ist, in der sprachlichen Erörterung fortfahren. *Ayadaiy a(h)uramazdām . . . . brazmaniya* heißt also „ich verehrte den Ahuramazda beim *brazman*". Das ist ein Ausdruck der Opfersprache, der uns fast in derselben Form im jüngeren Awesta wieder begegnet. Dort heißt es Yt. 13. 27 *tā* (gemeint sind die *fravaši*'s) *yazamaiδē starətaēšu barəsmōhu tā vərəθraynaēšu tā pəšanāhu*

1) Vgl. dazu Bartholomae, Die Gathas und heiligen Gebete des altiranischen Volkes p. 7.
2) Über die Metrik des jüngeren Awesta §§ 30,71.
3) Revue de l'histoire des religions Bd. 113, S. 36.

1) Bei Herzfeld, Am Tor von Asien, Tafel XIV. Vgl. auch die Darstellung des Mithra mit den hl. Zweigen auf dem Relief Ardaschirs II vom Taq i Bustan, ebenda Tafel 29.

„diese verehren wir bei den ausgespreiteten *barəsman*-Zweigen, bei Siegen und Kämpfen".

Bedeuten nun zwar altpers. *brazman* und aw. *barəsman* genau dasselbe, so besteht doch ein wichtiger und charakteristischer Unterschied in der Aussprache und Schreibung. Der *s*-Laut, der seiner Entstehung nach stimmhaft gewesen sein muß — das Wort entspricht der Form nach dem altind. *bráhman*[1] —, hat im jüngeren Awesta die für dessen Sprache gesetzmäßige Verschärfung des Spiranten erfahren, die in den Gathas und im Westen nicht einzutreten pflegte. Es stehen sich gegenüber gath.-aw. *urvāzəman* „Wonne" und jaw. *urvāsman*, jaw. *aēsma* „Brennholz" und neupers. *hēzum* aus **aizma*. In den Gathas sind die heiligen Zweige nicht erwähnt, woraus allerdings nicht geschlossen werden muß, daß sie zu Zarathustras Zeit nicht benutzt worden wären. Wir können aber nach den obigen Analogien für den Osten auch bei diesem Wort in älterer Zeit die Aussprache mit stimmhaftem *z* voraussetzen, wie sie uns bei Xerxes und auf einer in Syene in Unterägypten gefundenen Inschrift entgegentritt, die von der Aufstellung eines ברזמדנא durch einen persischen Offizier berichtet. Dieses Wort, das den Behälter für die heiligen Zweige bezeichnete, der für den Kultgebrauch gestiftet wurde, ist also nicht *barzmad(ā)na-*[2] oder gar *burzmaδān* nach Andreas[3] zu lesen, sondern *brazmadānā*. Das auslautende *-ā* ist der aramäische Artikel.

Die lautliche Entwicklung des Wortes *brazman* gestaltete sich nun folgendermaßen: das stimmhafte *z*, das vor *m* lautgesetzlich erhalten bleiben sollte, wurde in mittelpersischer Zeit bei der Aufnahme religiöser Ausdrücke aus der Sprache des jüngeren Awesta im Anschluß an jaw. *barəsman* stimmlos; vgl. das oben erwähnte neupers. *hēzum* aus †*aizma* gegenüber der Pehleviübersetzung *ēsm* aus jaw. *aēsma*. Andererseits ist aber auch das jaw. *barəsman*, wie wir es jetzt in unseren aw. Texten lesen, eine Mischform. Durch die formale Übereinstimmung zwischen altind. *bráhman* und altpers. *brazman* wird erwiesen, daß der Vokal der Wurzelsilbe hinter dem *r* stand. Weil wir nun innerhalb des Iranischen keinen Wechsel von *ra* und *ar* kennen, ist es höchst wahrscheinlich, daß die Vokalumstellung bei aw. *barəsman* anderen von außen kommenden Einflüssen ihre Entstehung verdankt. Da liegt es nun am nächsten, die schon früh im Altpersischen einsetzende Tendenz, zwischen einem Konsonanten und *r* einen dem folgenden Vokal entsprechenden Übergangslaut einzuschieben, zur Erklärung heranzuziehen. Diese Entwicklung, die im Altpers. noch in den Anfängen steht (sie wird nur bei Konsonant + *ru* zum Ausdruck gebracht[1]) und auch in parthischer Zeit noch nicht wesentlich weiter gediehen zu sein scheint, wie die armen. Lehnwörter *hrasaχ* aus *frasaχ* und *hrašakert* aus *fraškart* lehren, tritt in der späteren Sprache immer deutlicher hervor und kommt im Pāzend zu dem uns aus dem Neupers. geläufigen Abschluß: der ursprüngliche Sproßvokal erhält den Hauptton. So wurde das als ältere mp. Form anzusetzende *brasom*[2] über *bᵃrásom* zu *bárᵃsom*, das uns in pāzend *baresum* zum erstenmal faßbar wird. Aw. **brasman* und mp. **barzom* haben sich also bei ihrem Zusammentreffen in sassanidischer Zeit oder auch etwas früher in der Weise ausgeglichen, daß die aw. Form im Vokalismus, die mittelp. Form im Konsonantismus eine Änderung erfuhr.

Nach der Darstellung dieser lautgeschichtlichen Verhältnisse, durch die das Zusammentreffen zweier religiöser Strömungen veranschaulicht wird, kehren wir zu der Inschrift zurück und fassen die bisherigen Ergebnisse zusammen, indem wir die Worte *ayadaiy a(h)uramazdām artāčā brazmaniya* vorläufig übersetzen „ich verehrte den Ahuramazda durch *arta* und beim *brazman*".

Außer diesen beiden Begriffen *arta* und *brazman*, die den awestischen *aša* und *barəsman* der Form nach entsprechen, gibt es im Altpers. noch eine ganze Reihe von Wörtern und Vorstellungen, die in der religiösen Sprache des Awesta ihr Gegenstück haben. Z. 47 *yadimaniyāiy šiyāta ahaniy jīva utā mrta artāvā ahaniy* „wenn du meinst: im Leben will ich *šiyāta* sein und im Tode will ich *artāvā* sein" deutet darauf hin, daß der Mensch nach dem Tode einem Gericht unterworfen wird, um für seine Taten Rechenschaft abzulegen, wie es schon in den Gathas angedeutet ist und in ähnlichen Wendungen an mehreren Stellen der heiligen Bücher formuliert wird. So wird V. 5.61 von einem unreinen Menschen gesagt *jvasčiṯ nōiṯ bvaṯ ašava məšasčiṯ nōiṯ baxšaiti vahištahe aŋhāuš* „im Leben wird er nicht des *aša* teilhaftig und im Tode bekommt er keinen Anteil am besten Dasein". Außerdem geht aber dar-

1) Vgl. Jarl Charpentier, Brahman I. II. Uppsalas Universitets Årsskrift 1932 Nr. 8. Der religionsgeschichtliche 3. Teil ist nicht erschienen.

2) So Meillet-Benveniste, Gramm.² p. 69.

3) M. Lidzbarski, Ephemeris für semit. Epigraphik II p. 222.

1) s. Meillet-Benveniste Gramm.² p. 86f.

2) H. S. Nyberg, Hilfsbuch des Pehlevi II p. 33 s. v. *barsnom*. Das hybride *n* dürfte auf Doppelschreibung der mater lectionis für *o* beruhen.

aus hervor, daß das gottgefällige oder gottlose Leben schon auf Erden für den Menschen Frucht trägt. Ahuramazda kann dem Frommen schon im Leben Segnungen bereiten, die der Gottlose nicht genießt. Auch das ist eine Vorstellung, die in den Gathas oft ausgesprochen wird. Die Adjektiva *šiyāta* und *artāvā* sind dieselben wie jaw. *šāta* und *ašavan*. An die Gläubigen wird das Gebot gerichtet, nach dem Gesetz des Ahuramazda zu leben: Z. 49 *avanā dātā paraidiy tya a(h)uramazdā niyaštāya* „wandle in dem Gesetze, das Ahuramazda aufgestellt hat". Y. 46, 15 ist ebenfalls von den ersten Gesetzen des Ahuramazda die Rede (*dātāiš pouruyāiš ahurahyā*). Nehmen wir noch das mit aw. *drug-* zu verbindende Wort *drauga* aus der Inschrift des Dareios von Bisutun und das Substantiv *šiyātay-* aus Zeile 3 unserer Inschrift, das sich dem aw. *šātay-* an die Seite stellt, hinzu, so haben wir eine so bedeutende Anzahl von Termini der zoroastrischen Religion beieinander, daß ein Zweifel daran, daß die Achämeniden in einer an Zarathustra anschließenden Überlieferung stehen, nicht mehr möglich ist. Die Bedenken, die E. Benveniste in seinem Buche „The Persion Religion according to the chief Greek texts" (1929) vorgebracht hatte und die sicher methodisch wohl begründet waren und zur Klärung der Probleme beigetragen haben, sind damit beseitigt.

Diese rein äußerlichen Wortgleichungen, die wir soeben aufgestellt haben, sind wohl bedeutsam, besagen aber noch nicht viel, wenn man versäumt, die Begriffe und Vorstellungen, die daran haften, gleichfalls einer genauen Betrachtung zu unterziehen. Wie weit sich zwei gleichlautende Wörter in der Bedeutung auseinander entwickeln können, wird durch den Hinweis auf aw. *barəsman* und altind. *bráhman* klar. Unsere Aufgabe muß also nunmehr darin bestehen, eine inhaltliche Bestimmung der Begriffe zu versuchen, um über das Verhältnis der Lehre Zarathustras zur Religion der Achaemeniden nähere Aufschlüsse zu gewinnen.

Einer der wichtigsten Punkte der Verkündigung Zarathustras ist die Lehre von den gegnerischen Hauptmächten der Welt, *Aša* und *Drug*, Wahrheit und Lüge. Mit *Aša* bezeichnet er die positive Ordnung, zumal des sittlichen Lebens, während *Drug* das dem *Aša* auf Schritt und Tritt entgegenwirkende Prinzip des Bösen ausdrückt. Als Verfechter der sittlichen Ordnung tritt *Spənta mainyu* (der heilbringende Geist) auf, als Vorkämpfer der Gegenwelt *Aŋra mainyu* (der böse Geist). *Spənta mainyu* und *Aŋra mainyu*, die Vertreter des Reiches der Wahrheit und der Lüge, liegen in beständigem Ringen miteinander und ihr Wirken wird umschrieben mit der Dreiheit des guten bzw. bösen Denkens, Redens und Handelns.

In diesen Kosmos ist nun der Mensch hineingestellt. Er kann sich nach freiem Willen durch die Annahme der Lehre für das *Aša* entscheiden, dann ist er *ašavan*, oder er wählt das Reich der *Drug*, dann ist er *drəgvant*. Auch die Menschen werden so zu Kämpfern in beiden Lagern, und ihre Tätigkeit wird daher ebenso durch die Trilogie des guten bzw. bösen Denkens, Redens und Handelns bezeichnet.

Es mögen zwei Stellen, die dies erläutern, angeführt werden:

1. Aus der kosmischen Sphäre Y. 30, 3 *aṯ tā mainyū . . . manahi[čā] vačahičā šyaoθanōi hī vahyō akəmčā* „diese beiden Geister sind im Denken, Reden und Handeln das Bessere und das Schlechte".

2. Aus der menschlichen Sphäre Y. 11, 17 *aibigairyā daiθē vīspā humatāčā hūxtāčā hvarštāčā paitiričyā daiθē vīspā dušmatāčā dužūxtāčā dužvarštāčā* „ich nehme mir vor, anzunehmen alle guten Gedanken, Worte und Taten und zu unterlassen alle bösen Gedanken, Worte und Taten".

In der späteren Theologie sind dann *humata hūxta hvaršta* zu verschiedenen Räumen des Paradieses hypostasiert, durch die die Seelen zur ewigen Seligkeit eingehen. Die erste Bedingung, die der Mensch auf Erden zu erfüllen hat, bleibt aber die Wahl des *Aša*, wie es im Yasna *haptaŋhāiti* 39.5 klar ausgedrückt wird, *vaŋhəuš xᵛaētəuš xᵛaētātā vaŋhəuš ašahyā θwā pairi.jasāmaidē* „mit des guten Gemeindeangehörigen (?) Zugehörigkeit zum guten *Aša* nahen wir uns dir".

Ganz anders bei den alten Persern. *Drauga* ist hier nicht das Reich des Bösen, ist also bedeutungsmäßig von aw. *Drug* verschieden. Es ist reines Appellativum und bezeichnet den Akt des Lügens. So gebraucht es Dareios von den falschen Behauptungen der Kronprätendenten, durch deren Niederwerfung er sein Reich aufrichtete. Die ethische Tiefe der Verkündigung Zarathustras ist zwar erhalten geblieben, denn wer *drauga* ausspricht, verfällt damit der strafenden Gerechtigkeit Ahuramazdas. Aber von der tiefen Einsicht in die Zusammenhänge der Welt, die sich dem Zarathustra in prophetischer Schau offenbart hatten, von der Anschauung einer allumfassenden, sittlich sinnvollen kosmischen Ordnung, in die der Mensch hineingestellt ist, finden wir bei den Achämeniden nichts mehr. Auch das *arta* unserer Inschrift bezeichnet im Gegensatz zu den Gathas nur die Haltung des Menschen, dasselbe, was im Awesta durch jene bekannte Trilogie umschrieben wird.

So müssen wir denn die Zeilen 49—51 *avanā dātā paraidiy tya a(h)uramazdā niyaštāya a(h)uramazdām yadaišā artāčā brazmaniya*

folgendermaßen übersetzen: „Wandle in dem Gesetze, das Ahuramazda aufgestellt hat, und verehre den Ahuramazda durch Gerechtigkeit und beim *brazman*".

Y. 53.2 stellt sich diesen Worten als Erläuterung an die Seite: *aṯčā hōi sčantū manaŋhā uxδāiš syaoθanāišδā xšnūm mazdå vahmāi ā fraorəṯ yasnąsčā* „und sie sollen sich gern um die Zufriedenstellung des Mazda bemühen mit Gedanken, Worten und Taten und um Lobgesänge zu seiner Anrufung".

Aus dem eben entwickelten wesentlichen Unterschied zwischen *Arta* und *Aša* wird nun verständlich, daß auch die mittels *-van* davon abgeleiteten Adjektiva *artāvan-* und *ašavan-* in ihrer Bedeutung und Anwendung weit auseinander gehen. Als *ašavan* wird in den Gathas und durchweg in den awestischen Texten derjenige bezeichnet, der sich zur wahren Lehre bekennt und durch seine Zugehörigkeit zur Gemeinde der Gläubigen selbst an der kosmischen Ordnung des *Aša* Anteil gewinnt. Es ist gewissermaßen der Titel des Bekenners, der sich im Leben auf die Seite des *Aša* gestellt hat. Die mehr oder minder große Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Moral des einzelnen Menschen wird nicht durch *ašavan* ausgedrückt — es gibt auch, abgesehen von ein paar ganz späten, nichtssagenden Stellen mit *ašəm* als innerem Objekt, im ganzen Awesta keinen Komparativ und Superlativ von diesem Wort —, sondern durch *vaŋhav-, vahyah-, vahišta-* „gut, gerecht, fromm" und ihre Steigerungsformen. Die ganze Begriffsfülle von *ašavan* liegt im Diesseits und wird sofort in dem Augenblicke erreicht, wo der Mensch den wahren Glauben wählt und damit unter jenes die Welt umfassende Prinzip des *Aša* tritt, dem der endgültige Sieg zufallen wird. Das ist der Sprachgebrauch Zarathustras, der sich ebenso wie seine Vorstellung vom *Aša* bis in die späte Zeit erhält, so daß man selbst noch im Vendidād in Sätzen, wo die Verhältnisse hier auf Erden zu den Zuständen nach dem Tode in Gegensatz gestellt werden, von einem Todsünder sagen mußte: V. 5.61 *jvasčiṯ nōiṯ bvaṯ ašava məšasčiṯ nōiṯ baxšaiti vahištahe aŋhəuš* „im Leben stellt er sich außerhalb des *Aša* und im Tode wird ihm nicht das beste Dasein zuteil".

Ganz anders in dem Satz unserer Xerxesinschrift Z. 47/48: *yadimaniyāiy šiyāta ahaniy jīva utā mṛta artāvā ahaniy* „wenn du meinst: im Leben will ich *šiyāta* sein und im Tode will ich *artāvā* sein". Eine Lehre von den letzten Dingen wird in den Gathas bestenfalls in den ersten Anfängen und Ansätzen greifbar. Zarathustra war ein Prophet, der sich durch ein religiöses Erlebnis zur Verkündigung seiner Lehre und zur Errettung seiner Mitmenschen aus der Gewalt des Bösen berufen fühlte und dem es nicht um den Ausbau eines theologischen Systems zu tun war. Hier jedoch treffen wir auf eine nicht nur vom Sprachgebrauch der Gathas, sondern überhaupt von den Vorstellungen des Awesta abweichende Verwendung von *artāvā*, die es so recht veranschaulicht, wie trotz aller Übereinstimmungen im Wortschatz die Religion der Achämeniden eine vollkommene Umprägung erfahren hat.

Die scharfe Gegenüberstellung des Diesseits und Jenseits sowie die knappe Umschreibung des Zustandes im Leben mit *šiyāta* und des Zustandes nach dem Tode mit *artāvā* läßt nur den Schluß zu, daß wir es hier mit einem ausgebauten theologischen System mit fester Terminologie zu tun haben. Eine erwünschte Bestätigung, falls es noch einer solchen bedarf, bringt uns eine viel zitierte Glosse des Hesych, die in ihrem richtigen Sinn erst jetzt verständlich wird: Ἀρταῖοι · ἥρωες παρὰ Πέρσαις · Ἥρωες bedeutet im hellenistischen Sprachgebrauch die Abgeschiedenen. Es sind die Gerechten, die nach dem Tode das Gericht bestanden haben und eingegangen sind in die Reihen der Gerechtfertigten. Während der prägnante Sinn und die Begriffsfülle von *ašavan* schon für das irdische Dasein gilt, wenn nämlich der Mensch sich einordnet in das göttliche *Aša*, erhält dagegen *artāvan* — abgeleitet von *artam* „Gerechtigkeit" — seinen vollen Sinn erst für den Zustand im Jenseits, wenn der Mensch durch Tod und Gericht hindurchgegangen ist und die individuelle Rechtfertigung seines Daseins erhalten hat.

Damit wird klar, daß schon unter den ersten Achämeniden *artāvan* in einem Sinne gebraucht wird, der sich bisher — eine genaue Untersuchung ist allerdings noch nicht angestellt worden — erst im Mittelpers. nachweisen ließ, wo *ahrav* in den Bedeutungen „gerecht, fromm" und „gerechtfertigt, selig" vorkommt; zur letzteren vgl. Men. Xr. Kap. 44.30 *u kā mīrēnd ahrav hand* „und wenn sie sterben, sind sie selig".

Weniger wichtig ist für unsere augenblickliche Erörterung das Adjektiv *šiyāta*, das den glücklichen, mit allen Gütern des irdischen Daseins gesegneten Menschen bezeichnet, welcher an der *šiyātay-*, die Ahuramazda für die Menschen schuf, wie es Z. 3 unserer Inschrift heißt, Teil hat. Aber auch hier müssen wir wieder feststellen, daß die Theologie des Westens ihre eigenen Wege geht. Zwar kommt aw. *šātay-* an einer ganz späten Stelle in der Bedeutung von „Besitz" vor, aber von einer festen Prägung, wie wir sie bei den Achämeniden finden,

kann im ganzen Awesta keine Rede sein. Die Wurzel *šyā-* bedeutet hier „sich freuen, froh sein", und nur an einer Stelle in den Gathas — Y. 53.8 — hat das Part. präs. einen Sinn, aus dem die achämenidischen Theologen ihre prägnante Bedeutung entwickelt haben könnten: *rāmąmčā āiš dadātū šyeitibyō vīžibyō* „und Frieden möge er durch sie geben den frohen Sippen".

Fassen wir kurz die bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchung zusammen. Nach der neuen Xerxesinschrift läßt sich nicht mehr bestreiten, was man aus gewissen Anhaltspunkten auch früher schon ahnen konnte und oft ausgesprochen hat: daß die Achämeniden in einem auf Zarathustra zurückreichenden religionsgeschichtlichen Zusammenhang stehen. Ebenso berechtigt war es aber, daß Forscher wie Benveniste und andere, die sich ihm anschlossen, begründeten Zweifel hegten und versuchten, die Religion der Achämeniden unmittelbar aus altem indo-iranischem Erbgut zu verstehen. Jetzt sehen wir klarer in diesen Dingen. Zwar ist von dem individual-ethischen Gehalt der Lehre Zarathustras wenig verloren gegangen, und Herodot hatte recht, wenn er berichtet, die Perser lehrten ihre Söhne, wahrhaft zu sein (I 136 ἀληθίζεσθαι), und für das Schlechteste hielten sie die Lüge (I 138 αἴσχιστον δὲ αὐτοῖσι τὸ ψεύδεσθαι) — es handelt sich um eine Forderung, wobei die Frage, ob sie erfüllt wird, erst in zweiter Linie zu erörtern ist. Aber der Gesamtsinn der Verkündigung Zarathustras erscheint im Westen unverkennbar in seinen Grundlagen verändert und seinen Ursprüngen entfremdet. Es sollte in Zukunft unmöglich sein, die Verkündigung Zarathustras und die Religion der Achämeniden in eins zu setzen oder gar ihn zum Lehrer des Hystaspes und Dareios zu machen.

Es deuten im Gegenteil viele Anzeichen sprachlicher und historischer Art darauf hin, daß die Achämeniden weder mit Zarathustra selbst noch mit einer aus ungebrochener zarathustrischer Tradition hervorgegangenen Mission in Berührung gekommen sind. Seitdem Benveniste in der Einleitung zur Grammaire du Vieux-Perse auf Grund der Dialektforschungen der letzten Jahre die Wörter zusammengestellt hat, die in das Altpers. aus einem Dialekt des Nordwestens eingedrungen sind, kann es niemandem mehr zweifelhaft sein, daß es sich hier nicht um zufällige Entlehnungen handelt, sondern um die Übernahme von festgeprägten Begriffen der offiziellen Verwaltungssprache, unter denen *xšāyaθiya vazraka* (der große König) und *zana* (Stamm) besonders hervorzuheben sind. Die geographische Lage, die historischen Verhältnisse und die sprachliche Beschaffenheit der als medisch bei den antiken Schriftstellern bezeichneten Wörter und Eigennamen lassen keinen andern Schluß zu, als daß die Perser mit der Verwaltung und Organisation der Meder, deren politisches Erbe sie antraten, auch die zugehörige Terminologie übernommen haben.

Unter diesen Entlehnungen gibt es nun eine Reihe von Wörtern der religiösen Sprache, die im Awesta keine Rolle spielen, besonders *baga vazraka* (der große Gott), *maguš* (Magier) und das Verbum für das religiöse Verbot, das wir aus der neuen Xerxesinschrift kennenlernen, *patizbā-*. Aber auch ein anderer Begriff zweifellos nachzarathustrischer Prägung zur Bezeichnung des Anhängers der Lehre Zarathustras, nämlich das aus den aramäischen Elephantine-Papyri bekannt gewordene und durch das armen. *mazdezn* gesicherte *mazdayazna-* muß hierher gerechnet werden; es ist weder echt altpersisch, noch aus der Sprache des Awesta entlehnt, sondern kann nur medisch sein.

Um das näher zu erläutern, ist es erforderlich, einen kurzen Blick auf die Geschichte der idg. Präpalatale zu werfen, d. h. derjenigen Laute, die in den *centum*-Sprachen durch Gutturale und in den *satem*-Sprachen durch Zischlaute vertreten werden. Diese entwickeln sich im Awesta normalerweise vor *n* zu *š* und *ž*, während sie sonst, besonders vor Vokalen, als *s* und *z* auftreten. Dieselben Verhältnisse liegen im Medischen vor und haben sich in seinem Stammlande, dessen Sprachgebiet dem des Parthischen entspricht, auch weiterhin erhalten, wie wir aus Inschriften und den etwa seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert aufgenommenen Lehnwörtern im Armenischen wissen.

Im Altpersischen aber stimmt zwar die Vertretung der idg. Präpalatale durch *š* und *ž* vor *n* mit dem Awestischen und Medischen überein, vor Vokalen zeigt sich jedoch eine weitgehende Verschiedenheit: in dieser Stellung haben sich die Dentale *θ* und *d*/*δ* entwickelt.

Das Nebeneinander von *z* und *ž*, *s* und *š* bei Wörtern, die von ein und derselben Wurzel abgeleitet sind, mußte nun im Aw. und Med. zu Ausgleichungen zwischen den *s*-Lauten führen, die im Altpers. unmöglich waren. Die normale Verteilung ist z. B. bei aw. *barəzan-* erhalten geblieben, von dem der allein belegte Instr. Sing. *barəšna* lautet. Auf pers. Gebiet haben wir np. *bālā* (aus **barδa-*) und altpers. *baršnā*. In anderen Fällen ist aber im Aw.-Med. die Ausgleichung eingetreten: von der Wurzel *vaŋ-* heißt „nach Willen" im Awestischen *vasnā* infolge des Einflusses der zahlreichen Formen mit *s* wie *vasō vasmi* usw. Im Med. haben wir ebenso *s*, wie armen. *vasn* und parth. *vasnāδ* bezeugen: im Altpersischen mußte dagegen die regelmäßige Form *vašnā* erhalten bleiben.

So erklärt es sich auch, daß wir im ganzen Awesta nur *yasna-* „Gebet", mit schon gath.-aw. Verhärtung des *z* vor *n*, aus **yazna* kennen. Die Formen des Verbums *yaz-* mit regelmäßigem *z* waren so in der Überzahl, daß sich das lautgesetzliche **yažna-* nicht hat halten können. Im Medischen

muß es genau so gewesen sein, wie das armen. *mazdezn* beweist, das aus dem Parth. entlehnt wurde. Aber im Altpers. fehlten für diese Änderung die Voraussetzungen, weil dort das Verbum „verehren" *yad-* (*yaδ-*) immer auf Dental ausgeht.

Bei normaler, ungestörter Entwicklung sollten wir also *†yašn* erwarten, wie wir es auch tatsächlich bei dem frühzeitig seines religiösen Inhaltes entkleideten Worte *†yašn* „Fest", das im neup. *jašn* weiterlebt, finden.

Damit haben wir den Beweis, daß *mazdayazna-* kein echtes altpersisches Wort ist, sondern zusammen mit der Religion von auswärts übernommen wurde, und zwar nicht etwa aus der Sprache des Awesta — dort gibt es seit ältester Zeit vor *n* nur stimmlose Zischlaute —, sondern aus dem Medischen, wo vor *n* diese Verschärfung der Zischlaute nicht einzutreten pflegte.

Auch *mazdayazna-*, die Bezeichnung des Bekenners der Religion, reiht sich also in die Zahl der von den Medern übernommenen administrativen und religiösen Termini ein, und so dürfte sich die Tatsache der fundamentalen Verschiedenheit der Lehre der Gathas und überhaupt der östlichen Theologie von der Religion der Achämeniden dadurch erklären, daß die Perser nicht direkt von Missionaren des Ostens bekehrt worden sind, sondern daß sie nicht nur in den Staat der Meder hineingewachsen sind, sondern ihnen auch ihre Religion verdanken.

Damit gewinnen wir für den Ablauf der politischen und religiösen Entwicklung seit dem Auftreten der Meder einen neuen Aspekt. Wir werden keine Bedenken mehr tragen, Fraortes, den Sohn des Dejokes, als einen Zarathustrier in dem eben bestimmten Sinne anzusehen, denn sein Name spricht es deutlich genug aus. Es ist darin der Begriff *fravartiš* aw. *fravaši*, gewissermaßen die Hypostasierung der rechten Wahl und der Zugehörigkeit zum *Aša*, enthalten. Weil dieser aber in den Gathas noch keine Rolle spielt — er ist erst das Produkt der theologischen Spekulation einer späteren Zeit — tun wir gut, zwischen Fraortes und Zarathustra einen nicht allzu geringen zeitlichen Abstand zu legen, während dessen die Lehre des Meisters allmählich zu einem System ausgebaut wurde.

Auch die Kultformen zur Zeit der medischen Kleinfürsten sind denjenigen, die in der Achämenidenzeit geläufig waren und die uns durch das Relief von Erghili (s. oben Sp. 148) und Darstellungen auf den Schalen des Oxusschatzes hinreichend bekannt sind, schon so ähnlich gewesen, daß auch E. Herzfeld in seinem Werk „Am Tor von Asien" 13f. über die Figur des Betenden auf einem medischen Grab (das sog. *Kel e Dāūd*) äußert: „So betet nur ein Zoroastrier". So ist es.

Die Priester aber, die auf all diesen Darstellungen erscheinen, können nur Magier sein. Herodot berichtet, es habe unter den Medern den Stamm der Magier gegeben, in dem die Priesterwürde erblich gewesen sei. Den Magiern vertraute Kambyses die Bewachung des Grabes des Kyros an und handelte damit sicher im Sinne seines Vaters[1]. So werden wir nicht fehlgehen, wenn wir — freilich ohne etwas über die Herkunft und Art dieses Magierstandes auszusagen — annehmen, daß sie schon zur Zeit der Meder die Priester schlechthin gewesen sind, als die sie in der Überlieferung der griechischen und lateinischen Autoren fortleben. Bei der Auseinandersetzung zwischen Dareios und dem Magier Gaumāta werden daher nicht so sehr religiöse Motive im Vordergrund gestanden haben, es wird sich vielmehr in der Hauptsache um politische Kämpfe handeln, in denen ein Mitglied der Priesterschaft, die ja gewöhnlich in nichttheokratischen Staaten in dauernder Spannung mit der Staatsgewalt lebt, in Abwesenheit des Königs einen Staatsstreich versucht hat. Doch die Stellung des Dareios zur überlieferten Religion wurde dadurch nicht erschüttert.

Nun hat aber E. Herzfeld auch in unserer Inschrift einen Bericht des Xerxes über tiefgreifende religiöse Auseinandersetzungen finden wollen, in deren Verlauf der Großkönig die Tempel der Daivas dem Erdboden gleichgemacht hätte. Unter den Daivas will Herzfeld die altiranischen, von Zarathustra bekämpften Götter Mithra, Vərəθraγna und Anāhita verstehen. Nur solche Kämpfe soll Xerxes im Auge haben, wenn er von Aufständen spricht, die er niedergeschlagen, und von Mißständen, die er beseitigt habe. Wenn die Daivas aber die einheimischen Götter sind, dann müssen — so folgert er — die Bagas, von denen Dareios sagt, dem Ahuramazda und ihnen verdanke er seine Herrschaft, die Götter der anderen unterworfenen Völker sein (S. 74f.). Er macht dafür geltend, daß in der elam. Version zu Ahuramazda hinzugefügt wird „der Gott der Arier". Dieser Schluß ist zwar folgerichtig, nur stellt er die Dinge auf den Kopf. Schon Kent[2] hat ihn abgelehnt in einem Aufsatze, in dem er zu dem Ergebnis kommt, unter den Daivas könnten nur fremde Götter verstanden werden.

Es erübrigt sich, weiter darauf einzugehen. Die Kämpfe und Aufstände, von denen hier

1) Arth. Christensen, Die Iranier p. 285.
2) Journal of the American Oriental Society 56 (1936) p. 214 f.

die Rede ist, sind uns aus der griechischen Überlieferung wohlbekannt, während von den großen inneriranischen Unruhen, die Herzfeld postuliert, keinerlei Kunde auf uns gekommen ist. Auch von der Zerstörung eines Tempels wissen wir. Herodot (I 183) berichtet, Xerxes habe die Statue des Bēl-Marduk von Babylon aus dem Tempel herausgeholt und den Priester, der ihn daran hindern wollte, getötet. Solche Fälle, oder vielmehr gerade das von Herodot aus Babylon berichtete Ereignis, hat Xerxes im Auge, wenn er sagt, er habe den Daivatempel zerstört. Denn aus der persischen Fassung der Inschrift geht mit absoluter Deutlichkeit hervor, daß der Großkönig ein einzelnes Volk meint (*šim* Z. 34) und daß er einen bestimmten Daivatempel dem Erdboden gleichgemacht hat (*avam daivadānam*). Die Abweichung der akk. Version, die an den erwähnten Stellen durchweg den Plural setzt, kann man nicht mit den sonst in der Inschrift vorkommenden „Fehlern" in Zusammenhang bringen — ganz gleich, wie man sich zu ihnen stellt. Hier handelt es sich um eine absichtliche Änderung, wobei von der Priorität der persischen Version auszugehen ist. Doch darüber kann erst eine nähere Untersuchung der „Fehler" zu genaueren Ergebnissen kommen.

Xerxes berichtet uns also Z. 28—41: „Es spricht Xerxes der König. Als ich König wurde, gab es unter den Ländern, die oben aufgezeichnet sind, (ein Land, welches) in Aufstand geriet. Da brachte Ahuramazda mir Hilfe. Nach dem Willen Ahuramazdas besiegte ich dieses Land und brachte es wieder in Ruhe. Und unter diesen Ländern war (ein Land), wo früher die Götzen verehrt wurden. Da habe ich nach dem Willen Ahuramazdas jenen Daivatempel zerstört und das Verbot erlassen: 'Du sollst die Götzen nicht verehren' (?). Wo früher die 'Götzen verehrt wurden, da verehrte ich den Ahuramazda durch Gerechtigkeit und bei den Opferzweigen."

Damit ist ein Dokument von außerordentlicher geschichtlicher Tragweite in unsere Hände gelangt. Die Vorgänger des Dareios hatten das Königtum von Babylon bisher aus den Händen des Marduk entgegengenommen, was sie dadurch symbolisch zum Ausdruck brachten, daß sie die Hand des Gottes faßten. Das wird unter Xerxes anders. Die immerwährenden Aufstände in Babylon und Ägypten hatten gezeigt, daß die Politik der religiösen Toleranz nicht zum Ziele führte, daß man auf diese Weise nicht zu einer dauerhaften Befriedung des Reiches gelangen konnte. Daher verzichtet erstmalig im Jahre 484 der Großkönig darauf, diese Zeremonie zu vollziehen. Statt die Hand Marduks zu fassen, vollzieht er eine kultische Handlung zu Ehren seines Gottes, des Gottes der Arier, der ihn über die Welt gesetzt hat.

Von jetzt an nimmt er keine Rücksicht mehr auf die religiösen Empfindungen fremder Völker. Er konfisziert in Ägypten Tempelgüter — für Dareios ein unmöglicher Gedanke —, und so durfte Aischylos (Perser 407ff.) dem Xerxes mit Recht vorwerfen, er habe mit Vorsatz die Heiligtümer der Griechen zerstört, und das sei sein Untergang gewesen.

Besprechungen.

Allgemeines.

Kerényi, Karl: **Das persische Millennium im Mahābhārata, bei der Sibylle und Vergil.** S.-A. aus Klio. Beiträge zur alten Geschichte, hrsg. von C. F. Lehmann-Haupt. Bd. XXIX, 1 (S. 1—35). gr. 8°. Leipzig: Dieterich 1936. Angez. von Georg Bertram, Gießen.

Verf. führt die Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge der vierten Ekloge im Anschluß an die bekannten Arbeiten von Norden, Reitzenstein, Wilhelm Weber, von Gall u. a. fort. Er zieht die Verbindungslinie zu der Weltherrscher-Prophetie des Mahābhārata. Doch ist die Ekloge viel reicher als die indische Weissagung. Besser noch lassen sich die Propheten und Erlösergestalten der persischen Religion vergleichen. Durch Vermittlung der sibyllinischen Überlieferung steht Vergil unter dem Einfluß des persischen Chiliasmus, der für ihn letztlich nur Ausdrucksform ist für etwas echt Römisches, die Feier eines neuen Sprosses der Familie des Asinius Pollio. Im einzelnen werden die astralen Daten und kosmischen und mythischen Beziehungen des näheren untersucht. Es ergibt sich, daß Vergil seinem Rom als Milleniumsdichter mit dem östlichen Mythus den Zauber des Orients vermittelt.

Prestage, Prof. Edgar: **Chapters in Anglo-Portuguese Relations.** Watford: Voss & Michael 1935. (VII, 198 S.) 8°. 7 s. 6 d. Bespr. von Hermann Wätjen, Münster i. W.

Das hübsch gebundene und auf gutem Papier gedruckte Buch enthält 6 Vorlesungen, die in deutscher Sprache den Titel tragen könnten: „Hauptmomente in der Geschichte der englisch-portugiesischen Beziehungen seit den Kreuzzügen". Fünf dieser Vorlesungen sind im Mai 1934 in der portugiesischen Abteilung des King's College zu London gehalten

worden, die letzte ein Jahr später im gleichen Institut. Den Reigen eröffnet der Arabist H. A. R. Gibb. Er behandelt vornehmlich die Eroberung Lissabons im Jahre 1147 durch Alfons I. von Portugal und die mit ihm verbündeten deutschen, englischen, flämischen und normannischen Kreuzfahrer. Also das Ereignis, das die Grundlage zur Bildung des portugiesischen Königreichs geschaffen hat. In der zweiten Vorlesung schildert uns der Historiker C. H. Williams die vergeblichen Versuche des Herzogs von Lancaster, John of Gaunt, im 14. Jahrhundert, mit portugiesischer Hilfe die spanische Königskrone zu erringen. Als dritte Arbeit folgt auf 94 Seiten eine sorgfältige, quellenmäßig gut unterbaute Darstellung der „englisch-portugiesischen Handelsrivalität im Persischen Golf" (1615/1635). Ihr Verfasser, Captain C. R. Boxer, teilt auch dem Fachmann manches Neue mit, aber die Breite seiner Ausführungen und das liebevolle Eingehen ins Detail stören den Genuß der Lektüre. Der vierte und sechste Vortrag entstammen der Feder von Edgar Prestage, des Inhabers der Camoensprofessur an der Londoner Universität und Herausgebers unserer Sammlung. Sie sind betitelt: „Die Verträge von 1642, 1654 und 1661", ferner „Ursachen und Ergebnisse von Portugals überseeischer Expansion". Beide Arbeiten zeichnen sich aus durch geschickte Herausarbeitung der großen historischen Zusammenhänge und beruhen auf gründlicher Kenntnis der einschlägigen portugiesischen Literatur. Am besten hat mir die fünfte Vorlesung gefallen. Richard Lodge untersucht in ihr kritisch die sog. Methuenverträge des Jahres 1703 und erbringt den Nachweis, daß damals nicht das berühmte, oft bespöttelte Handelsabkommen vom 27. Dezember — es öffnete dem Port- und Madeirawein Englands Tore — entscheidend gewesen sei, sondern die Vereinbarung vom 16. Mai 1703. Ihre Bedeutung war die Eingliederung Portugals in die gegen Ludwig XIV. geschlossene Große Allianz der europäischen Mächte und die daraus resultierende enge Verbindung Portugals mit England.

Ich glaube kaum, daß die mit Hilfe der Junta de Educação Nacional zu Lissabon herausgegebenen Vorlesungen bei dem geringen Interesse für portugiesische Geschichte einen großen Leserkreis finden werden. Aber der Überseehistoriker sollte nicht achtlos an dem Buch vorbeigehen. Denn es bietet viel und zum Teil sehr wertvolles Material.

Ägyptologie.

Till, Walter: Koptische Pergamente theologischen Inhalts. I. Wien: Verlag der Österr. Staatsdruckerei 1934. (XVIII, 56 S., 1 Taf.) 4^0 = Mitteil. aus der Papyrussamml. der Nationalbibliothek in Wien (Papyrus Erzherzog Rainer). Neue Serie, hrsg. von der Generaldirektion der Nationalbibliothek, red. v. H. Gerstinger. II. Folge. RM 5.60. Bespr. von Hans Jakob Polotsky, Jerusalem.

Mit diesem Hefte[1] wird die seit über zwei Jahrzehnten ruhende Veröffentlichung der in die Wiener Nationalbibliothek gelangten koptischen Hss.-Reste aus dem Weißen Kloster wieder aufgenommen. Nicht mehr in dem stattlichen Folioformat von C. Wessely's 'Griech. und kopt. Texten theologischen Inhalts', dafür aber in einer Weise bearbeitet, daß man nunmehr von einer wirklichen Ausgabe reden kann.

Von den mitgeteilten Texten sind die meisten sahidisch, einige wenige faijumisch (durchweg biblisch; besonders bemerkenswert ein Stück aus Jer.), einer boheirisch (aus Joh.). Unter den sahidischen sind zahlreiche Bibelstücke verschiedenen Umfangs (aus Gen. Num. Deut. Jos. I Regn. II Chron. Jer. Thr. Mich. Abd. Eccl.; — Joh. Act. Apoc.), vor allem aber zwei interessante Hagiographica: ein Einzel- und ein Doppelblatt aus einer Fassung der Pesynthius-Vita, die nicht zu dem von Budge veröffentlichten sahid. Text gehört, sondern sich mit der arabischen Übersetzung[2] deckt und wahrscheinlich geradezu deren Vorlage ist, — sowie ein Doppelblatt aus der Geschichte der Bekehrung Georgiens durch die Hl. Theognosta (Nino), zu dem das von O. v. Lemm in seinen Iberica veröffentlichte Borgianische Fragment die Fortsetzung bildet.

Till hat nicht nur seine Texte sorgfältig bearbeitet und übersetzt — die Lesbarkeit der Übersetzung verdient besonderes Lob —, sondern auch die zugehörigen Stücke andrer Sammlungen nachgewiesen und für das Pesynthius-Stück die gesamte Parallelüberlieferung in Übersetzung mitgeteilt.

p. 1 Gen. 42_{34} erg. ⲛⲧⲉⲧⲛ[ϫⲓ ⲛ]ⲧ[ⲉ]ⲧⲛϯ; 42_{35} ⲙⲉⲉⲣⲉ Fehler für ⲙⲡⲣⲉ. — p. 3 Gen. 43_{67} ⲟⲩ-[ⲥⲟⲣⲙⲉ]ⲥ ⲧⲛⲧⲁⲥⲯⲱⲡⲉ. — p. 4 Num. 4_{49} erg. [ⲉⲧⲟⲟⲧ]ⲩ st. [ⲛⲧⲟⲟⲧ]ⲩ. — p. 9 Mich. 5_1 erg. [ⲁⲩ-ⲧⲁ]ⲯⲉ (von ⲧⲁⲯⲟ) st. [ⲁⲩⲧⲉ]ⲯⲉ. Von ⲧⲱⲯ kann die Form keinesfalls kommen[3]: ⲧⲁⲯⲟ ist eine innerkoptische, durch den Zusammenhang (ⲙⲛⲛⲯⲉ)

1) cf. die unterdessen erschienene inhaltsreiche Besprechung von J. Simon S. J., Orientalia 4, 502—5.

2) cf. OLZ 1935, 15.

3) s. T.s Anmerkung z. St. in seiner Ausgabe des achmim. Textes.

veranlaßte Verderbnis von ⲧⲱⲥⲛ (gr. τάσσειν). — p. 14 I Regn. 19_4: warum *sic* bei ⲉⲡⲉⲫⲣⲁⲓⲙ? — p. 31a 14: für [ⲧⲡⲣⲟⲥⲉⲧ]ⲭⲏ reicht der Raum nicht, wie T. mir freundlichst mitteilt; vielleicht aber wenigstens für [ⲧⲉⲧ]ⲭⲏ? — p. 32b 15/16 erg. ⲭⲉ ⲛ[ⲧⲁⲫⲧⲁ]ϩⲉ ⲟⲩ. — p. 35b 2: das οὖν zeigt, daß die Rede des Weibes mit ⲛⲣⲱⲙⲉ Z. 1 zu Ende ist; demnach ist Z. 3 ⲛⲓⲙⲁⲥ st. ⲛⲓⲙⲁϥ zu lesen. — p. 41 n. 1 ist zu streichen: افضل من entspricht kopt. ⲛϩⲟⲩⲟ ⲉ- auf das Genaueste. — p. 42 'Arabische Version' Z. 8 st. 'ohne daß er mich bindet' l. 'ohne daß mir etwas passiert'; — Z. 13 والله اعلم bedeutet trotz O'Leary auch hier, was es immer bedeutet: 'und Gott weiß (es) am besten'; — Z. 17 Recht verständlich ist die Stelle auch mir nicht; zum mindesten ist aber نبي = ⲟⲩⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ st. بين zu lesen; — Z. 21: nur in Verbindung mit عن heißt دافع 'verteidigen'; mit dir. Obj. kann es sehr wohl ⲉⲁⲉⲣⲭⲉ wiedergeben. — p. 45b 2ff. ist ein Zitat: Ps. 97, 3. — p. 47a 11 l. 'den Brief des Archonten'.

Keilschriftforschung.

Andrae, Walter: **Die jüngeren Ischtar-Tempel in Assur.** Leipzig: J. C. Hinrichs 1935. (VII, 132 S., 59 Taf., 89 Abb. im Text.) 4^0 = Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur. A: Baudenkmäler aus assyrischer Zeit, V. = 58. Wiss. Veröff. d. Deutschen Orient-Gesellschaft. RM 75—; geb. 82.50. Bespr. von O. Reuther, Dresden.

Über ein Jahrzehnt ist seit dem Erscheinen von Andraes „Archaischen Ischtar-Tempeln in Assur" ins Land gegangen, ehe sich der Druck dieses die Fortsetzung und den Schluß bildenden Bandes ermöglichen ließ. Das Wissen um den Sakralbau der alten Zweistromlande ist inzwischen durch die Ergebnisse der Ausgrabungen in Kisch, Tell el-Obeïd, Ur, Tell Asmar, vor allem aber in Uruk, außerordentlich vermehrt und durch die gewachsene Erkenntnis vertieft worden. Andrae selbst hat sich in seinen letzten Arbeiten zu allermeist um diese Vertiefung gemüht.

Es bedarf kaum einer Erwähnung, daß die vorliegende Veröffentlichung eine Darstellung des Grabungsbefundes mit dokumentarischer Genauigkeit und aller zu verlangenden Gewissenhaftigkeit bringt. Das ist man von Büchern, die aus Andraes Werkstatt kommen, gewohnt. Andrae will aber mehr geben als das und auch mehr als eine Interpretation der ausgegrabenen Ruinen zur Gewinnung eines anschaulichen Bildes der Bauten und ihrer Ausstattung.

In einem einleitenden Kapitel gibt er zunächst den geschichtlichen Überblick über die Folge der Tempel, die, mit dem Tukulti-Ninurta's I. beginnend, nach einander an die Stelle der archaischen Heiligtümer der Ischtar von Assur traten bis zum Nebotempel Sin-scharischkun's, und geht dann auf die Grundfragen nach dem Wesen des babylonischen und assyrischen Kultbaus ein. Die früher einmal aufgestellte Formel, daß das babylonische Gotteshaus im Kern ein Breit- oder Querhaus sei, das assyrische ein Langhaus, und daß beide aus dem doppeltürmigen Festungstor entstanden seien, kann keine Geltung mehr beanspruchen. Zunächst ist es nicht richtig, daß der Langhausbau der alleinige Typus des assyrischen Tempels ist. Nicht nur erscheint im Aschur-Heiligtum von Kar-Tukulti-Ninurta um die Mitte des 13. Jahrhunderts ein reiner Breithausbau. Es stehen vielmehr schon seit 1800 im assyrischen Tempelbau Breithaus und Langhaus als Formen des Kultraumes nebeneinander. Bodenständig aber ist dort von altersher, wie die archaischen Ischtar-Tempel von Assur gelehrt haben, der „längsgerichtete Breitraum", dessen Eingangstür an einem Ende der vorderen Breitwand liegt, während das Kultbild auf seinem Postament vor der vom Zugang entfernteren Schmalwand steht, so daß der sich der Gottheit Nahende nach seinem Eintritt eine Wendung im rechten Winkel machen muß. Ist der sumerisch-babylonische Tempel seinem Wesen nach ein Tor und als solches, wie es schon das von Frankfort in Tell Asmar ausgegrabene Eschnunna zeigt, durch das Paar der Fronttürme gekennzeichnet, so läßt Andrae den assyrischen aus dem Wohnhaus entstehen, einem Herdhaus, das in Nordsyrien und Nordmesopotamien beheimatet ist. Man wird dieser Herleitung kaum etwas entgegenhalten können. Ein eigentliches Herdhaus ist der assyrische Tempel ältester Zeit indessen wohl kaum. Dazu würde der feste gemauerte Herd gehören, wie er den nordischen Herdhäusern und unter diesen im besonderen dem Megaron eigen ist. Die „Herde" der archaischen Tempel in Assur waren aber, wie der Befund gezeigt hat, beweglich — irdene Kohlenbecken, wie sie ähnlich heute noch als „Manqal" im Gebrauch sind.

Andrae glaubt, daß der Torgestalt des babylonischen Tempels ein tieferer Gedanke zugrunde liege als der der Umwandlung des Herrensitzes im Tor zum Göttersitz. Die Torform ist, wie er meint, nicht aus der Vorstellung vom schirmenden und behütenden Gott entstanden, sondern aus der des Ein- und Austretens des Gottes, der Gotteserscheinung. Er muß allerdings zugeben, daß wir die in dieser Vorstellung sich kundgebende höhere Religiosität nur schwer oder gar nicht aus den in der Keilschriftliteratur geschilderten Tempelkulten zu erkennen vermögen. In seinem Buch „Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im alten Orient" hat er den Gedanken der Gottes-

erscheinung, der Epiphanie, und im Zusammenhang damit die Bedeutung von Tür und Tor als religiösen Symbolen herausgestellt. Nicht jeder wird ihm dabei in allem Gefolgschaft leisten können. Wenn es aber seine Richtigkeit damit hat und das Wesen der großen sumerisch-akkadischen Heiligtümer, die aus dem von der Zikkurat getragenen Hochtempel und dem vor dieser liegenden Tieftempel bestehen, in der Tat aus der Vorstellung vom kosmischen Gott zu deuten ist, der in seiner Zeit zu den Menschen niedersteigt und ihnen erscheint, so ist die assyrische Gottesvorstellung von Anfang an eine andere: der Gott wohnt im Tempel und sitzt als Hausherr an der Herdstelle. Das Auftreten der Tortürme, die zum erstenmal am Ischtar-Tempel der E-Schicht in Assur um 2400 nachweisbar sind, und der Zikurrat, die zu Beginn des 2. Jahrtausends erscheint, würde dann nicht nur dartun, daß babylonische Baugedanken in Assyrien Fuß fassen, sondern auch babylonische Ideen vom Wesen der Gottheit, die den Assyrern ursprünglich fremd waren.

Einen grundlegenden Unterschied des assyrischen Tempels zum babylonischen stellt Andrae heraus in dem Verhältnis, das beide zum Hof haben. Wird der babylonische Tempel entsprechend seiner Entwicklung aus einem in den mauerumschlossenen Hof hineingestellten Raumgefüge von dieser Umschließung umfaßt, so wird dem assyrischen Tempel der Hof vorgelegt, sofern er überhaupt einen hat. In Assyrien ist also der Hof sekundär, während er im babylonischen Bauwesen das Primäre ist.

Wie zäh der Assyrer an seinem alten Tempelschema festhielt, bekunden die jüngeren Ischtartempel von Assur. Tukulti-Ninurta's Tempel der Aschuritu, dem ein Kultraum der Göttin Dinitu angefügt ist, entspricht durchaus dem Bau der E-Schicht. Wie dieser stand er ursprünglich frei, entbehrte also des Hofes, der später unorganisch vorgelegt wurde. Das Sanktuarium ist wieder der „längsgerichtete Breitraum" — unterschieden gegenüber dem des archaischen Baus durch die von gestuften Wangen gefaßte Treppe, die zu dem hohen Postament für das Kultbild hinaufführt. Bereichernd hinzugekommen ist ein quergelegter Vorsaal, dessen doppelt betürmte Außenwand die Front bildet, d. h. es ist nicht nur die Turmfront des Tores vor den alten assyrischen Wohnhaustempel gestellt wie beim Tempel der E-Schicht, sondern ein vollständiges Breitraumtor. Das angebaute Dinitu-Heiligtum zeigt hingegen das alte Schema in einfachster Form ohne Vorsaal und Nebengelasse. Auch Aschur-risch-ischi baut seinen Aschuritu-Tempel hundert Jahre später nach diesem einfachen Urschema, gibt ihm aber einen Hof mit Turmportal babylonischer Art, und Salmanassar III errichtet seinen Bau gar auf den von ihm freigelegten Grundmauern des Tempels der archaischen D-Schicht, von dessen Vorhandensein er Kenntnis gehabt haben muß, bindet sich also ganz bewußt an die älteste Überlieferung. Diese war auch in spätassyrischer Zeit noch nicht erloschen. Als am Ausgang des 7. Jahrhunderts Sin-schar-ischkun an der Stelle der alten Heiligtümer einen Tempel baute, wurde dessen einer Teil, der dem Götterpaar Nebo und Taschmet geweiht war, nach dem jüngeren Schema angelegt — und zwar zweimal nebeneinander wie schon im Anu-Adad-Tempel Aschur-risch-ischi's — mit der reinen Langhausform für den Kultraum und achsial quer vorgelegtem Vorsaal, dem Torraum, vor dessen Front die Türme stehen, während der Kultraum des anderen, der Ischtar geweihten Teils, wieder ein „längsgerichteter Breitraum" ist. Anscheinend ist also diese im besonderen assyrische Tempelform der Ischtar eigen, und man darf mit Andrae die Frage aufwerfen, ob die verschiedenen Tempelformen nicht an die verschiedenen Götterkulte geknüpft waren.

Die verhältnismäßig gute Erhaltung des Tukulti-Ninurta-Baus gab die Möglichkeit, eine Reihe von Aufschlüssen zu gewinnen, die die meisten anderen Tempelbauten in Assyrien bisher nicht geben konnten, so daß Andrae auch für seinen überzeugenden Rekonstruktionsversuch mehr sichere Anhaltspunkte hatte, als das dem Bauforscher in Mesopotamien zumeist vergönnt ist. Die zum Teil noch zwei Meter und mehr über dem Fußboden anstehenden Umfassungsmauern trugen an ihren Außenseiten noch die Gliederung mit Stab- und Rillenwerk, dem für die äußere Erscheinung babylonischer Backsteinbauten charakteristischen Element; doch waren dessen einzelne, in sich symmetrisch gestaltete Gruppen nicht symmetrisch an den Wänden angeordnet, wie das bei babylonischen Bauten in der Regel der Fall ist. Es ist aber der gesamten babylonischen Baukunst eine gewisse Laxheit in der Auffassung des Prinzips der Gegengleichheit eigen, und wenn man beispielsweise babylonische Tempelgrundrisse mit ägyptischen oder gar griechischen vergleicht, so muß man sagen, daß das „unebenmäßige Aneinanderreihen in sich ebenmäßiger Gruppierungen" für die Architektur der Zweistromländer auch in der Planbildung und damit im Gesamtaufbau der Bauten kennzeichnend ist. Andrae sieht dieses Prinzip im orientalischen Teppich weiterleben. Ich möchte auf die Palastfassade von Ktesiphon hinweisen, die deshalb trotz der Herkunft ihrer

gliedernden Elemente aus dem Bestand der griechisch-römischen Architektonik so durchaus unklassisch aussieht.

Aufschlußreiche Beobachtungen konnten Andrae und seine Mitarbeiter auch über die Bauurkunden in Tukulti-Ninurta's Tempel machen, die zu einem großen Teil unversehrt so gefunden wurden, wie sie einmal niedergelegt worden waren. In beiden Sanktuarien — dem der Aschuritu und dem der Dinitu — lagen Urkunden verschiedener Art zusammen in bisher noch nicht bekannter Häufung. In den Mauern hinter den Postamenten beider Kulträume fanden sich große Kalksteinblöcke eingemauert mit Inschriften auf der oberen Fläche. Sie waren — in einem Falle — auf beschriftete Bleitafeln verlegt, und auf ihnen lagen abermals Bleiurkunden. Gold-, Silber- und Kupfertäfelchen mit Inschriften waren zwischen die oberen und unteren Bleitafeln und dem Kalksteinblock gebettet. Inmitten der Mauer hinter dem Postament des Aschuritu-Sanktuariums fanden sich — aufrecht in eine ausgesparte Höhlung hineingestellt — fünf Alabastertafeln mit Inschriften Adadninari's I. Je ein beschriftetes Gold- und Silbertäfelchen lag des weiteren unter den Postamenten der beiden Kulträume. Tonprismen und die bekannteste Form der babylonisch-assyrischen Bauurkunde, Tonzylinder — genauer gesagt Tonwalzen in Fäßchenform — kamen nicht zutage. Dafür lagen in den Ecken des Tempels mächtige mit Inschriften versehene Bleiklötze in Gestalt der zum Bau verwendeten Lehmziegel. Bei den Urkunden fanden sich zahlreiche Glas-, Fritte- und Steinperlen, kleine farbige Muscheln, Gold- und Elfenbeinstückchen, bunte Steinsplitter, Stücke von farbigen Fritte- und Glasgefäßen sowie Reste von belaubten Zweigen und Schilfblättern. Es sind das zweifellos Weihgaben, die mit den Urkunden niedergelegt wurden — unter oder über ihnen. Solche offenbar rituelle Weihungen durch Niederlegen oder Einstreuen von farbigen und wohl auch als kostbar erachteten kleinen Dingen vollzog man auch, wenn man Kultgegenstände, die nicht mehr im Tempeldienst gebraucht wurden, vor Entweihung sicherstellen wollte. In Tukulti-Ninurta's Tempel hat man dazu die Räume hinter dem Aschuritu-Sanktuarium benutzt und deren Zugänglichkeit aufgehoben, indem man ihre Türen zumauerte.

Unter den so „beigesetzten" Gegenständen sind von besonderem Belang die von Andrae so genannten Symbolsockel. Es sind das die früher als Altäre erklärten, aus Stein gemeißelten Gebilde von im ganzen parallel-epipedischer Form, die auf einer gestuften Basis stehen und deren obere Fläche von zwei polsterähnlichen, über die Seitenflächen vortretenden Erhöhungen gefaßt wird. Die Rückseite ist stets unbearbeitet, so daß diese Dinge nur vor einer Wand aufgestellt gewesen sein können. Die Vorderfläche trägt bei zwei im Tukulti-Ninurta-Bau gefundenen Stücken ein Relief, und auf deren einem ist vor dem anbetenden König eben ein solcher Sockel dargestellt, der ein Göttersymbol trägt. Andraes Meinung, daß diese Sockel mit den Symbolen anderer Götter als derer, denen der betreffende Tempel zu eigen war, zu mehreren an den Wänden aufgestellt wurden, hat viel für sich. Am Ort seiner ursprünglichen Aufstellung ist bisher keiner dieser Symbolträger gefunden worden. Auch der, der vor der Hauptfront des Tukulti-Ninurta-Baus stehend ausgegraben wurde, befand sich offensichtlich nicht mehr an dem ihm zukommenden Platz. Andrae sieht in den Sockeln Symbole des Hauses des Gottes, dessen Zeichen sie tragen, in der eigentümlichen Frontansicht die Tür und in den scheinbar durch die Polsterwulste bedingten, manchmal volutenartig gerollten Ohren im besonderen die Bügel der von ihm so genannten Bügelschäfte, die, wie er aus zahlreichen zum Teil sehr alten Darstellungen auf Rollsiegeln zu erschließen meint, die uralte Hürdentür als das Symbol der Gotteserscheinung versinnbildlichen.

Unter den Einzelfunden spielen eine besondere Rolle Gefäße und andere Gegenstände — Möbelteile, menschliche Figuren und Teile von solchen wie Augen, Phallen, Füße und Hände, Perlen, Keulenknäufe — aus „Fritte", der im wesentlichen aus feinem Quarzsand, Kalk und einem Alkali bestehenden, bis zum Beginn der Versinterung gebrannten und farbig glasierten Masse, die man in Ägypten als Fayence bezeichnet. Perlen und Rollsiegel aus Fritte gibt es in Mesopotamien schon zu Beginn des 3. Jahrtausends. Größere Gegenstände, im besonderen Gefäße, sind in Babylon in den kassitischen Schichten zutagegekommen. Die im Tukulti-Ninurta-Bau gefundenen Dinge aus diesem keramischen Stoff gehörten offenbar zum Tempelinventar und sind, wie die Symbolsockel, in den Räumen hinter dem Sanktuarium „beigesetzt" worden, als sie schadhaft geworden und zum Gebrauch nicht mehr dienlich waren. Von Bedeutung ist es nun, daß ein kleines Gefäß in Gestalt eines weiblichen Kopfes seine genauen Gegenstücke in Cypern hat und offenbar von dort nach Assyrien gekommen ist wie auf dem Wege über Syrien die Technik der Herstellung größerer Gegenstände und Gefäße aus Fritte ebenfalls. Daß in Assur selbst Frittegefäße verfertigt wurden, ist durch

die Funde an Brenntetraedern und Segerkegeln erwiesen, und das Gewerbe, das sich damit befaßte, brachte es zu künstlerischen Leistungen, die offenbar sehr hoch eingeschätzt wurden. In dieser Hinsicht beanspruchen von den im Tempel Tukulti-Ninurta's gefundenen Frittegegenständen vor allem Beachtung Stücke lebensgroßer menschlicher Figuren oder einer Figur, Teile eines Gesichtes, Locken, Augen, beschuhte Füße und Reste von ebenfalls lebensgroßen Löwentatzen, die als Füße eines Thrones gedient haben müssen. Andrae möchte in diesen Dingen die Reste des im Tempel verehrten Kultbildes selbst sehen und findet eine Stütze für seine Vermutung, daß dieses — in seinen wesentlichen Teilen aus farbiger Fritte verfertigt — die Aschuritu auf dem löwenfüßigen Throne sitzend darstellte, in der an anderer Stelle in Assur gefundenen Statuette einer thronenden Göttin.

Weitere Anhaltspunkte für die Vorstellung von der kultischen Einrichtung des Sanktuariums findet Andrae im Bau selbst. Im dicken Asphaltüberzug des Postamentes der Dinitu hatten sich runde eingedrückte Vertiefungen erhalten, die von aufgestellten Gefäßen und vielleicht auch von den Füßen einer Kline herrühren, die an einer Seitenwand stand. Inmitten des Sanktuariums der Aschuritu lagen im Ziegelpflaster eingebettet vier im Quadrat angeordnete Gipssteinplatten mit runden Löchern und unter diesen vier senkrecht in den Boden eingesenkte Tonrohre. Andrae sieht darin die Vorrichtung für das Aufstellen eines Baldachins, wie solche von assyrischen Reliefs bekannt sind. Eine fünfte, nicht durchlochte Gipssteinplatte lag innerhalb des Quadrates aber seitlich verschoben. Sie trug offenbar einmal das, was der Baldachin bedeckte. Andraes Deutung ist sehr überzeugend. Ein solcher Baldachin im Tempelraum vor dem Kultbild erinnert an das Ciborium der christlichen Kirche, und ich möchte darauf hinweisen, daß im Altarraum der in Ktesiphon ausgegrabenen sasanidischen Kirche ebenfalls vier im Quadrat angeordnete runde Löcher im Fußboden festgestellt wurden, die kaum anders denn als Standspuren der Stützen eines Baldachins erklärt werden können.

Über die Art des ausgeübten Kultes haben sich für die Zeit Tukulti-Ninurta's selbst keine Hinweise gefunden. In eine jüngere Periode, die dem Tempel verschiedene, allerdings nicht sehr wesentliche Veränderungen gebracht hat, gehört ein sonderbares, aus Lehm geformtes Gebilde, das nicht weit von der Stelle des Baldachins auf dem jüngeren, um etwa 50 cm erhöhten Fußboden lag. Andrae möchte es als einen großen Phallus deuten — allerdings mit allem Vorbehalt, wie er auch eine Anzahl von kleinen Bleireliefs, die wohl in die Zeit Tukulti-Ninurta's I. gehören, aber nicht im Tempel zutage gekommen sind, ihrer sehr eindeutigen Darstellungen wegen wohl in Verbindung mit dem erotisch-orgiastischen Kult einer weiblichen Gottheit glaubt in Verbindung bringen zu müssen, ohne damit sagen zu wollen, daß sie im Zusammenhang mit dem Tempeldienst der Aschuritu oder Dinitu stehen müßten.

Zahlreiche Abbildungen im Text und auf Tafeln, darunter die mit letztmöglicher Sorgfalt gezeichneten Aufnahmepläne der Ruinen, sind dem Buch beigegeben und führen die Menge des stofflich Neuen, bisher Unbekannten vor Augen, das Andraes gedankenreicher Text beleuchtet. So ist auch dieses Werk Andraes wie seine früheren ein großes reiches Geschenk, für das alle, die es angeht, ihm dankbar sein müssen.

Altes Testament, Neues Testament, Spätjudentum, Urchristentum.

Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem. Im Auftrage des Stiftungsvorstandes hrsg. von Prof. D. Albrecht Alt. 31. Jahrg. (1935). Berlin: Mittler & Sohn 1935. (111 S., 12 Abbild. im Text) 8°. Kart. RM 4—; Gzl. RM 5.25. Bespr. von J. Herrmann, Münster i. W.

Der vom Leiter des Instituts zu erstattende Bericht über die Institutstätigkeit im Jahre 1934 muß diesmal ganz kurz ausfallen. Denn leider konnte keine deutsche Landeskirche einen Stipendiaten entsenden, und nicht einmal der Leiter des Instituts konnte nach Palästina entsandt werden. Dafür hat sich das Institut an der Palästinaforschung, zum ersten Mal in seiner Geschichte, durch Unterstützung einer deutschen Ausgrabung beteiligt, nämlich der nach langer Pause wiederaufgenommenen Grabung Sellins in Sichem; ein kurzer Bericht Sellins über die Ergebnisse wird mitgeteilt. Den Freunden des Instituts hat Sellin mit seinen Mitarbeitern einen Zyklus von Vorträgen in Jerusalem dargeboten.

Des weiteren enthält das Jahrbuch vier Abhandlungen.

Martin Noth, Bethel und Ai. Noth stellt zunächst dar, was sich über die Geschichte von Ai nach dem Befund der Ausgrabungen wie nach den Angaben des A. T. sagen läßt. Von letzteren hat er Jos. 7—8 zunächst zurückgestellt, da die in diesen Kapiteln vorliegende Überlieferung allem sonst Feststellbaren auf das entschiedenste zu widersprechen scheint.

Es ist ein Genuß, zu lesen, in wie scharfsinniger Weise Noth die Angaben von Jos. 7—8 auszuschöpfen und ihre Vereinbarkeit mit den sonstigen Angaben und Befunden darzulegen versucht. Zitiert seien hier die methodisch bedeutsamen Schlußsätze des Aufsatzes: „Zugleich warnt das Beispiel von Ai davor, die alttestamentliche Überlieferung über die sogenannte Einwanderung einseitig literarisch zu betrachten. Eine solche Betrachtung macht zur Voraussetzung, daß bestimmte geschichtliche Ereignisse als Fakten von vornherein einfach feststanden, und daß daher nur noch zu fragen sei, in welches literarische Gewand diese Fakten dann je nach Zeit, Ort und Gesichtspunkt gekleidet wurden. Das Beispiel von Ai, bei dem wir im Befund an Ort und Stelle die Möglichkeit einer Kontrolle der literarischen Überlieferung haben, zeigt, wie der Überlieferungsstoff selbst gegebenenfalls eine sehr wechselreiche Vorgeschichte gehabt haben kann und wie diese Vorgeschichte sich noch in der endgültigen Formulierung des Stoffes abbildet und gewisse Unstimmigkeiten verständlich machen kann. Es wird an dem vorliegenden Falle deutlich, wie wichtig es ist, in Fragen der historischen Topographie und Geographie zunächst rein archäologisch die Tatbestände zu fixieren und von da aus dann erst die meist in sich selbst komplizierte literarische Überlieferung zu befragen und zu deuten."

Karl Elliger, Die dreißig Helden Davids. Die glänzende Untersuchung beschäftigt sich mit der Liste in 2. Sam. 23, 24—39. Aus den Ergebnissen der literarischen und historisch-geographischen Analyse (letztere mit eingehender Verwertung und Deutung des Materials zur historischen Topographie) gewinnt der Verfasser Folgerungen für das historische Verständnis der Liste, die, mag auch Einzelnes fraglich bleiben, im ganzen überzeugend sind. Danach stammt die Liste (so wie es auch schon der Redaktor von 2. Sam. 23, 8ff. will, der wohl mit dem Autor der Quelle K aus dem Anfang der Regierung Salomos identisch ist) wirklich aus Davids Zeit, und es ist gerade die Geschichte Davids, auf deren Hintergrund sie Leben gewinnt. Für die Institution der „Dreißig" an Davids Hof bringt Elliger eine sehr interessante ägyptische Analogie aus der Zeit Ramses II. bei; Elliger nimmt an, daß David die ägyptische Einrichtung auf dem Wege über die kanaanitischen Stadtkönige kennen gelernt und nach seiner persönlichen Eigenart militärisch umgebildet hat. Wir hören allerdings nach David nicht mehr davon, so daß schon Salomo die Einrichtung wieder abgeschafft haben muß. Das mag verwunderlich erscheinen, wird aber glaubhafter, wenn Elliger mit seinen weiteren Nachweisen recht hat, daß es sich um eine Institution handelt, die schon aus Davids vorhebroner Zeit stammt; durch feine Beobachtungen sucht Elliger zu zeigen, daß die Liste zwar in ihrer gegenwärtigen Form wahrscheinlich aus Davids hebroner Zeit stammt, daß sie aber zum größten Teil eine etwas ältere Liste darstellt, die diejenigen unter seinen Mannen verzeichnet, die David als König von Ziklag würdigte, den Stab seiner „Dreißig" zu bilden.

Kurt Galling, Assyrische und persische Präfekten in Geser. Galling geht es, nach einem kurzen Überblick über die bewegte Geschichte der Stadt bis zur Einverleibung in das assyrische Provinzialsystem, um die Auswertung der englischen Ausgrabungsergebnisse für die weitere Geschichte von Geser. Er zeigt an zwei in Geser gefundenen Keilschriftdokumenten von 651 und 649, wie das assyrische System der Deportation und Importation auf die Zusammensetzung der Bevölkerung gewirkt hat. Die Personennamen der beiden Dokumente tragen weit überwiegend akkadisches, nicht palästinisches Gepräge. Ihre Träger gehören also der erst durch die Assyrer nach Geser verpflanzten Bevölkerungsschicht an. Daß sich nur drei spezifisch assyrische Namen finden, stimmt vorzüglich zu den biblischen Angaben von 2. Kön. 17, 24. 30; die Mehrzahl der Namen gehört offenbar Deportierten aus dem Gebiet von Babel und Kutha. Sicher in Palästina beheimatet ist nur einer, Natanjahu, und sein Name kommt nur dadurch herein, daß er der bisherige Besitzer der Liegenschaften ist, von deren Verkauf das Dokument spricht. Merkwürdig ist, daß der Inhaber des einzigen ägyptischen Namens als „Bürgermeister" (*ḥazānu*) bezeichnet ist; er muß einer alteingesessenen ägyptischen Familie angehören. Aus späterer Zeit haben die Ausgrabungen nur das Fragment eines neubabylonischen Briefes zutage gefördert. Galling lenkt in Ermangelung weiteren epigraphischen Materials die Aufmerksamkeit auf die sogenannten „Philistergräber" von Geser; er zeigt, daß sie alle archäologischen Elemente übereinstimmend als Persergräber der 1. Hälfte des 5. Jahrh. erweisen, Gräber von Beamten in persischen Diensten.

A. Alt, Zur Geschichte der Grenze zwischen Judäa und Samaria. Die Untersuchung knüpft an einen Aufsatz Alts in der Procksch-Festschrift an („Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums"), in welchem er die Geschichte der Beziehungen zwischen Judäa und Samaria unter der Herrschaft der Assyrer, Babylonier und Perser bis zu dem Moment verfolgt hatte,

in dem den bisherigen Unklarheiten im Verhältnis dieser Nachbargebiete zueinander durch die Erhebung Judäas zu einem besonderen Verwaltungsbezirk neben Samaria ein Ende gemacht werden sollte, und fragt nach dem Schicksal der neuen Ordnung in den nächsten Jahrhunderten. Die Grenze, über die wir uns aus den Angaben des ersten Persischen Statthalters des verselbständigten Judäa, des Nehemia, ein im wesentlichen klares Bild machen können, ist noch fast zwei Jahrhunderte nach dem Ende der persischen Herrschaft dort geblieben, wo sie zur Zeit des Nehemia gezogen war. Im Jahre 145 aber wird sie noch weiter ganz erheblich zugunsten Judäas verschoben (und auch später noch ein Stück). Alt tut in sehr belangreichen Ausführungen dar, daß diese Verschiebungen kultisch-religiöse Gründe haben. Sie erklären sich aus der Kultgemeinschaft der fraglichen Gebiete mit dem von der persischen Regierung privilegierten Kultus in dem wiederhergestellten Tempel zu Jerusalem im Gegensatz zu dem nach der Verselbständigung Judäas gegen Ende der persischen Zeit neu begründeten Heiligtum auf dem Garizim. So setzt Alts Aufsatz den voraufgegangenen in der Prockschfestschrift in bedeutsamer Weise fort.

Brock-Utne, Albert: **Der Gottesgarten.** Eine vergleichende religionsgeschichtliche Studie. Oslo: J. Dybwad in Komm. 1936. (VIII, 136 S.) gr. 8° = Avh. utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse 1935, No. 2. Kr. 7—. Bespr. v. W. Baumgartner, Basel.

Ein Schüler von W. Schencke, dem Autor der bekannten Monographie über die Chokma, plant eine Reihe von Spezialunternehmungen über den Gottesgarten in der altorientalischen Literatur; der vorliegende erste Teil behandelt den Gottesgarten im Alten Testament und zwar unter dem speziellen Gesichtspunkt des orientalischen „Gartenmilieus“: d. h. er geht aus von der Beschaffenheit solcher Gärten im Orient und den damit gegebenen Arbeiten und Lebensverhältnissen und will den Einfluß dieses „Gartenmilieus“ auf die Vorstellung vom Gottesgarten herausarbeiten. Sein Ergebnis (S. 132f.): Aus den Verhältnissen, Garten und Wald als idealen Aufenthaltsorten, Stätten glücklichen Daseins, und wiederum aus der Erfahrung ihrer Vergänglichkeit, indem der Garten verwelkt und der Herbst zum Aufgeben des glücklichen Gartenlebens zwingt, der Wald aber durch Dürre, Brand oder Menschenhand zerstört wird, entstand die Vorstellung vom Gottesgarten als einer wunderbaren Baumgruppe, wo Glück und Friede herrscht, bis eine plötzliche Katastrophe dem ein Ende macht. In mancherlei Variationen erzählte man am Herbstfest und bei anderen Gelegenheiten von diesem wunderbaren Garten und der dort eingetretenen Tragödie. Aus diesen mündlichen Überlieferungen, die in Gen 13,10 Jo 2,3 usw. nachklingen, wird sie später von Schriftstellern zu bestimmtem und meist polemischem Zweck aufgenommen. Zwischen 900 und 750 erklärt einer die Tragödie des Gottesgartens damit, daß die ersten Menschen dem zu seiner Zeit in Palästina weitverbreiteten und besonders bei den Frauen beliebten heidnischen Gartenkult mit Schlangenorakeln verfielen und damit bestraft wurden, daß sie zum erstenmal ihren Garten verlassen mußten und Ackerarbeit, Leid und Mühe in die Welt kamen (Gen 2f.). Später nimmt Ezechiel das Motiv in seine Polemik gegen die heidnischen Fürsten auf (c. 28. 31).

Der Arbeit kommt ohne Frage das Verdienst zu, damit einen neuen Gesichtspunkt in die Forschung eingeführt zu haben, der sich gerade bei der vielbehandelten Paradiesgeschichte fruchtbar erweist. Züge, die den Erklärern viel zu schaffen machten, wie das Bewachen des Gartens 2, 5 und selbst das Speiseverbot, finden damit eine überraschend einfache und schlagende Erklärung: das Schützen gegen Tiere und Diebe ist beim Garten selbstverständlich (S. 10f.), und auch daß der Herr des Gartens, der selber außerhalb wohnt und nur gelegentlich kommt um darin zu lustwandeln und die Arbeiter zu überwachen, diesen einen Teil der Erzeugnisse überläßt, anderes aber davon von vornherein für sich reserviert, entspricht ganz der Praxis (S. 12). Ebenso weiß der Verf. für die Vorführung der Tiere und ihr Anrufen (S. 13ff.), für den Garten als Ort der Liebesspiele der Halbwüchsigen (S. 17ff.), für das Verlassen des Gartens und den Übergang zum Ackerbau (S. 22f.) u. a. frappante Parallelen im „Gartenmilieu“ aufzuweisen. Indes ist damit die tatsächliche Funktion dieser Züge, wie auch er fühlt, noch nicht erklärt, sondern liegt im Zusammenhang der Schöpfungs- und Paradiesesgeschichte. Und das ist nicht nur „Ausschmückung“ der Wirklichkeitsschilderung mit sagenhaften Zügen (S. 26, 77f.), und ist auch mehr als nur die Ätiologie zum Jahreslauf; denn die verwelkte Gartenvegetation kommt im Lauf derRegenzeit zu neuem Wachstum, während der Gottesgarten den Menschen dauernd verschlossen bleibt, was eben mit seinem Charakter als „Paradies“ zusammenhängt — die Polemik gegen diese Bezeichnung des Gartens wegen seiner ganz realistischen Schilderung (S. 8⁵) schießt über das Ziel hinaus. Und noch weniger

überzeugt, wie der Verf. im Feigenblattschurz sexuelle Beziehungen findet (S. 60f.), von der Schlange auf Schlangenkult und die eherne Schlange kommt (S. 39ff.), die verbotene Frucht als Streit um die Reschitabgaben an die Priester versteht (S. 55ff.: die Sünde der ersten Menschen besteht darin, daß sie unrechtmäßig vom Besten der Erzeugnisse essen, das allein Jahwe, bzw. den Priestern zusteht), wo der Ausdruck Reschit nicht begegnet und auch das Essen nicht als sakral gekennzeichnet ist. Überhaupt scheint mir die Polemik in der Erzählung und ihre einheitliche Entstehung aus der Absicht eines Schriftstellers überschätzt zu sein. Nicht bloß das Gartenmotiv ist überkommen; daß auch anderes darin seine Vorgeschichte hat und nun z. T. verdunkelt ist, dürfte Gressmann, gegen den der Verf. scharf, aber nicht in allem überzeugend polemisiert (S. 86ff.), mit andern Erklärern richtiger gesehen haben; auch die Ablehnung der Zweiquellentheorie S. 2ff. geht nicht tief genug. — Trotz solcher Bedenken und ungeachtet einer unnötigen Breite sei das Förderliche dieser Arbeit nochmals ausdrücklich anerkannt.

Semitistik, Islamistik.

Rosenthal, Franz: **Die Sprache der palmyrenischen Inschriften und ihre Stellung innerhalb des Aramäischen.** Leipzig: J. C. Hinrichs 1936. (IV, 114 S.) gr. 8° = Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft, 41. Band, 1. Heft. RM 7.50. Bespr. von J. G. Février, Paris.

Le livre de R. a paru presque en même temps que la „Grammaire du palmyrénien épigraphique" de Jean Cantineau. Encore que R. se défende d'avoir voulu écrire une «grammaire» — il trouve une telle tâche prématurée — son ouvrage est rédigé à peu près sur le même plan que celui de J. Cantineau ou de n'importe quelle grammaire. Quant au matériel utilisé, il est, à peu de chose près, le même chez R. et chez C., avec toutefois cette différence, que C. a pu utiliser certaines inscriptions inédites, dont R. n'a pu avoir connaissance. J'ajoute enfin que R. a bénéficié de nombreuses et excellentes indications bibliographiques, qui lui ont été fournies par le prof. Schaeder.

R. traite d'abord de l'écriture palmyrénienne. Je signale les tableaux commodes (pages 8 et 11), dans lesquels R. compare l'écriture palmyrénienne classique aux anciens alphabets araméens et la cursive à l'écriture des inscriptions du Turfan et à celle des coupes magiques de Nippur.

Dans son chapitre sur l'orthographe R. s'est employé à démontrer 1°) que l'orthographe palmyrénienne est dérivée de l'ancienne orthographe araméenne; 2°) qu'elle a conservé un caractère vivant, pour mieux s'adapter à la langue parlée (suppression de certaines lettres finales). Je signale à l'auteur que la graphie בולעסתר au lieu de בולעסתר (p. 24) a pu être influencée par le בל qui précède ce mot dans *Ce* 14. Très utile est l'étude des fautes commises par les graveurs (p. 13).

Pour l'étude de la phonétique du palmyrénien, R. s'est appuyé souvent, comme il est naturel, sur les transcriptions grecques.

À la morphologie, l'auteur a consacré un important chapitre. L'exemple invoqué en faveur de la non-prononciation du — î (suffixe de la 1ère pers. sg.) n'est sans doute pas décisif. L'interprétation de אשתרא par «déesse» (p. 45) est séduisante. A l'appui de la thèse soutenue p. 54 (origine de la préformante נ en araméen oriental), on peut alléguer que le ל du jussif se rencontre dans la langue de Ras Shamra. Je comprends de la même façon que R. la phrase du tarif palmyrénien: ומדי אשר etc., mais par ailleurs je suis persuadé, comme Cantineau, que le texte palmyrénien est traduit littéralement — et maladroitement — du grec. En ce qui concerne אגן (p. 67) R. a raison du point de vue gramatical, contre Lidzbarski. Toutefois il faut remarquer que le sens de *fais se coucher* (de la racine גא et non pas גן) s'appuie, semble-t-il, non seulement sur la représentation d'un homme étendu sur un lit, mais aussi sur le fait que אגן est souvent accompagné de בעלתך (à ton autel); enfin en syriaque oriental la troisième radicale des verbes *tertiae infirmae* a de bonne heure complètement disparu, sans laisser de trace, dans la prononciation, à l'impératif etpeel: ne pourrait-on supposer qu'il en a été de même en palmyrénien à l'impératif afel, sauf le cas, bien entendu, où un exemple nouveau viendrait prouver le contraire? — Le mot מטלתא (p. 73 et 111) est un très vieux terme de l'architecture religieuse, qui figure déjà, sous une forme voisine, *mšll*, à Ras Shamra (Syria, 1932 p. 114, l. 18).

La coexistence de formes occidentales et orientales dans l'araméen de Palmyre pose un problème embarrassant. On pourrait être tenté d'invoquer la présence d'une population hétérogène, parlant des dialectes différents, mais ce mélange de formes se retrouve même dans les documents officiels (voir p. ex. Παβασειρη dans le tarif palmyrénien). R., qui ne croit pas, comme C., à une différence fondamentale entre la langue parlée et la langue écrite à Palmyre, paraît songer plutôt (p. 88) à une contamination d'une langue de type occidental par des éléments orientaux. Il n'y a là rien

d'invraisemblable, mais on souhaiterait que l'auteur prît plus nettement position sur ce point capital.

Le vocabulaire des inscriptions palmyréniennes, comme tout vocabulaire épigraphique, est très restreint. Il permet du moins d'intéressantes remarques sur les influences qui se sont exercées à Palmyre. Le nom propre accadien signalé par R. (בלטי, p. 90) est d'autant plus intéressant qu'on a contesté récemment la présence de tels noms à Palmyre (Syria, 1935, p. 399). On tend aujourd'hui à voir dans les גיא (p. 92), non pas des morts divinisés, mais des êtres divins.

En somme le livre de R., solidement documenté, en même temps qu'il donne une description exacte et sûre de la langue palmyrénienne, ouvre des aperçus nouveaux et intéressants sur les rapports de cette langue avec les autres dialectes araméens.

Goldmann, Wolf: **Die Palmyrenischen Personennamen.** Beitrag zur semitischen Namenkunde. Inaugural-Dissertation Breslau 1936. [Leipzig 1935.] (VII, 41 S.) 8°. Bespr. von Franz Rosenthal, Berlin.

Die vorliegende Arbeit untersucht Form und Bedeutung der palmyrenischen Eigennamen nach dem vortrefflichen Vorbilde, das M. Noth für die israelitischen Personennamen gegeben hat (Stuttgart, 1928).

Nominalsatznamen in Palmyra können sowohl die Subjekt-Prädikat- wie auch die Prädikat-Subjekt-Stellung enthalten (S. 7f.). — Bei den Verbalsatznamen glaubt G. eine Imperativbildung zu finden in בלחזי „Bêl siehe!" (S. 9). Doch macht es die neuerdings ans Licht gekommene Transkription: Βωλαζαιου בולחזי (Inventaire VIII, 59; Ingholt, Berytus II, 1935, Naṣrallat II) schwer, an diese Deutung zu glauben. Die Annahme eines Imperativs auf *-ai* ist hier recht unsicher, wenn vielleicht auch nicht unmöglich. — Genuin palmyr. Verbalsatznamen mit einem Imperfektum gibt es nicht, und diese Tatsache benutzt G. mit Recht zu der Feststellung, daß die Theorie Noths von den Impf.-Namen als protoaramäischer Eigentümlichkeit auf recht schwachen Füßen steht, da gerade im Aramäischen derartige Namen äußerst selten sind (S. 9f.). — Perfektische Verbalsatznamen haben wie die Nominalsatznamen freie Wortstellung, allerdings glaubt G. nach der Mehrzahl der Belege annehmen zu dürfen, daß Subjekt-Prädikat die normale Wortfolge gewesen sei (S. 10). — Für die „anderen Satznamenarten" (S. 12) stehen fast ausschließlich unsichere Beispiele zur Verfügung.

Zur Erklärung des vereinzelt dastehenden Namens בולנורעתה[1] stellt G. eine Theorie auf, nach der dieser Name infolge der Verbindung zweier Sippen, deren eine Bôl, die andere ʿAthe verehrte, entstanden sei (S. 13ff.). Derartige zwei Götter enthaltende Namen meint G. auch sonst noch in Palmyra entdecken zu können. Doch sind die Beispiele nicht eindeutig oder falsch gedeutet. Auch die Doppelnamigkeit von Göttern glaubt G. hierher ziehen zu dürfen. Es scheinen mir bei diesen unzureichend begründeten Annahmen allzu primitive Verhältnisse für Palmyra angesetzt zu werden. — Unter den drei Namen, die aus einer bloßen Verbform gebildet, ist nur einer (אתפני) in seiner Deutung ganz sicher (S. 16f.). — Die Verschiedenheit der Endungen der Hypokoristikabildungen erklärt G. „mit äußerster Vorsicht" daraus, daß der Akzent die Wahl des auslautenden Vokals bedinge (S. 22). Einen Beweis kann man dafür schwerlich bringen, griechische Parallelen besagen für eine semitische Sprache wenig, und die Existenz mehrerer Bildungen zum Ausdruck der Koseform hat eigentlich wenig Erstaunliches, so daß es einer formal-sprachlichen Erklärung bedürfte. — In den mit בר und בת zusammengesetzten Eigennamen vermutet G. eine hypokoristische Bildung (S. 32f.); notwendig ist das nicht, und man wird es schwer akzeptieren, in den Komposita mit בת diesem zwei Funktionen, nämlich Femininisierung und Verkleinerung eines männlichen Namens, zuzuschreiben.

Trotz der in den obigen Angaben noch nicht erschöpften Reichhaltigkeit des Inhalts scheint das seinerzeit vorhandene Material nicht ganz vollständig verwertet zu sein. Vieles hätte sich auch aus den zwischen der Entstehung der Arbeit (1932) und dem Drucktermin veröffentlichten Inschriften ergänzen und berichtigen lassen. Doch hoffen wir, daß G. den zweiten Teil seiner Arbeit, die Sammlung aller palmyrenischen Namen, dessen Druck bisher unterblieben ist, nicht vernachlässigt und zu einer späteren Zeit uns dieses notwendige Hilfsmittel schenkt. Freilich ist es dazu notwendig, das gesamte schon zusammengetragene Material auf Grund des Corpus und der übrigen neueren Veröffentlichungen sorgfältig zu revidieren.

---

1) H. Seyrig, Berytus II, 1935, S. 47f., gibt eine bestechende Deutung dieses Namens. Er meint, daß die Buchstabengruppe נור einmal durch Haplographie ausgefallen sei und eigentlich die zwei Namen בולנור נורעתה nebeneinander gestanden hätten.

Helfritz, Hans: **Geheimnis um Schóbua.** Unter südarabischen Beduinen ins Land der Sabäer. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft [1935]. (67 S., 52 Abbild., Ktn. u. Skizzen) gr. 8°. Kart. RM 2.80; geb. RM 3.80. Angez. von R. Strothmann, Hamburg.

H. verzeichnet als Reiseweg im Februar 1935 nach einem Besuch von Aden und Umgegend: vom Hafen esch-Schiḥr nördlich über Rēdet-Maʿāra in 9 Tagen bis Terīm; dann westlich durch das von van der Meulen und v. Wissmann, Ḥaḍramaut, Leiden 1932, erforschte Wadi über Sēwūn und Schibām nach Gattan (wohl Ḥōṭat el-Qaṭn); von da in 5 Tagen, z. T. auf seinem Wege von 1934 (vgl. OLZ 1935, 747), bis vor Schóbua (Schabwa?); dort heimliches Eindringen bei Nacht; am Morgen unter abenteuerlichen Gefahren einige Besichtigungen und Aufnahmen sabäischer Ruinen; dann Flucht durch das Wadi Irma (entspr. ʿArima?), zurück über Sēwūn. Die Routenbeschreibung ist wieder zu allgemein, um eine wirkliche Vorstellung zu ermöglichen, besonders von da ab, wo die v. Wissmann'sche Karte endet; ist mit Guoda, dem ersten Halteplatz nach Gattan, el-Qaʿūza gemeint? Aus dem übrigen Text sei notiert: eine Oase der Maʿāra-Beduinen mit Kokospalmen, Bananen- und Granatäpfelstauden; Salzberge von Schobua (vgl. Hamdānī 87, 24; während im Druck von Jāqūt III 257, 15 entgegen zwei Handschriften *mlḥ* zu *tlǧ* geworden ist); erfolgreicher Einspruch der Maʿāra gegen die von Saijid Abū Bekr el-Qāf geplante Autostraße von Terīm nach esch-Schiḥr (vgl. van der Meulen und v. Wissmann S. 31); auf Moscheen und Gräbern bei Schobua Steinbockgehörne, die auch deutlich hervortreten auf einigen der wieder ausgezeichneten Bilder. Diese, inzwischen auch im Film vorgeführt, sind das Reiseergebnis.

Weisgerber, Dr. F.: **Casablanca et les Chaouia en 1900.** Préface du Général d'Amade avec un plan de Casablanca et une carte des Châouia, des reproductions d'aquarelles de E. W. Soudan et de photographies de l'auteur et de G. L. Tricot. Paris: Paul Geuthner o. J. (136 S., 30 Bildtaf.) gr. 8°. 40 Fr. Bespr. von E. Pröbster, Neustadt/Orla.

Verf. hat Marokko, bevor es französisches Protektorat wurde, zweimal besucht. Bei seinem ersten Besuche, der sich vom Dezember 1896 bis 1901 ausdehnte, hat er von Casablanca aus insbesondere dessen Hinterland, die Šawiya, kreuz und quer durchstreift. Im Oktober 1909 kam er zum zweitenmal ins Land, diesmal als Temps-Korrespondent, und wurde im Juli 1912 vom Generalresidenten Lyautey mit einer Mission in Südmarokko betraut.

Über die Ergebnisse seines ersten Marokko-Aufenthalts hatte er insbesondere in: Trois mois de campagne au Maroc, Paris 1904, und Les Chaouias, Paris 1907, berichtet. Sein vorliegendes Buch bildet gewissermaßen eine Nachlese zu diesen beiden Veröffentlichungen. Er gibt in ihm recht anschauliche und im allgemeinen durchaus zutreffende Stimmungsbilder aus dem gemütlichen Leben und Treiben des alten Casablanca und der alten Šawiya, die durch die zahlreichen Bildbeigaben den „alten Marokkanern" noch deutlicher ins Gedächtnis zurückgerufen werden.

Kaukasus, Turkologie, Iran.

Lehmann, Wilhelm: **Der Friedensvertrag zwischen Venedig und der Türkei vom 2. Oktober 1540** nach dem türkischen Original hrsg., übersetzt und erläutert. Stuttgart: W. Kohlhammer 1936. (X, 44 u. 4 S.) gr. 8° = Bonner orientalistische Studien, hrsg. von P. Kahle und W. Kirfel, H. 16. RM 4 —. Bespr. von H. Scheel, Berlin.

Der Inhalt des Vertrages zwischen Venedig und der Türkei vom 2. Oktober 1540 ist seit längerer Zeit bereits bekannt, insbesondere durch den Aufsatz von L. Bonelli[1], jedoch liegt dessen Arbeit der in Venedig aufbewahrte Präliminarvertrag zugrunde. Erst durch die Arbeit von Lehmann ist nun der Text der wahrscheinlich als Original anzusehenden Urkunde bekannt geworden, die sich in Carpentras (Frankreich) befindet.

Die Einleitung zu der Arbeit von Lehmann bietet einen guten Überblick über die bisherigen Forschungen zu dem Vertrag. An zwei weitere Abschnitte über die Kapitulationen Venedigs und über die Frage des Vertragsdatums schließt sich die Übersetzung, die in den ausführlichen Anmerkungen vornehmlich die Abweichungen gegenüber den anderen bisher bekannten Texten enthält. Den Schluß bildet der türkische Text. Leider ist ein Lichtbild des Originals nicht beigegeben. Dem Literaturverzeichnis kann der Vollständigkeit wegen für die Geschichte der Beziehungen Venedigs zur Pforte (S. 15) noch der Aufsatz von B. Moritz: Ein Firman des Sultans Selim I. für die Venezianer vom Jahre 1517 (in: Festschrift für Sachau, 1915) hinzugefügt werden.

Die Arbeit von Lehmann hat bereits Ettore Rossi in Heft 10 des Oriente moderno (p. 512) besprochen. Hier mag noch folgendes nachgetragen werden.

Der Verfasser hat zugunsten einer sehr wörtlichen Übersetzung den deutschen Text zu schwer leserlich gefaßt, mit zum Teil im Deutschen gar nicht gebräuchlichen Wendungen. Im übrigen ist darauf hinzuweisen, daß sich nach den grundlegenden Arbeiten zur Diplomatik türkischer Urkunden von Kraelitz und von Fekete im letzten Jahrzehnt eine ziemlich feststehende Übersetzungsterminologie herausgebildet hat, von der man ohne zwingenden Grund nicht abweichen sollte. So liegt m. E. kein Anlaß vor, auf S. 22 für نشان . . . . سلطانی „Sultansdiplom" zu übersetzen, denn einmal

1) Bonelli, Il trattato Turco-veneto del 1540, in: Centenario della nascita di Michele Amari, Palermo 1910.

bezieht sich نشان auf das Handzeichen (die Tughra) des Sultans[1], und dann wird man einen Vertrag im vorliegenden Falle nicht als Diplom bezeichnen können (ebenso S. 24 Z. 13). Die Bedeutung des Wortes اوج ist, insbesondere seit den Untersuchungen von P. Wittek (Das Fürstentum Mentesche, İstanbul 1934, S. 11 u. Anm. 1) festgelegt, und zwar als „Grenze, Grenzgebiet". Die von L. gegebene Übersetzung „am Ende" kann unter Umständen zu Mißdeutungen führen. معرفتی ایله (S. ٦ Z. ٧٣ u. S. 36) ist terminus für „durch Vermittlung". Zu diesem Satz ist noch zu bemerken, daß (auch damals schon) der Stellvertreter des Großvezirs in Stambul während eines Feldzuges die Amtsbezeichnung „*Kāim-māḳām*" führte (vgl. darüber Mordtmann in EdI. s. v.), und die bloße Bezeichnung als Beg ungewöhnlich erscheint.

Es kann m. E. nicht als glücklich angesehen werden, in wissenschaftlichen Arbeiten Fremdworte, z. B. arabische Worte mit deutscher Mehrzahlendung zu versehen (S. 39: *beit-ül mâlği's*; S. 40: *ma'unas* usw.). Will man aus irgend einem Grunde im deutschen Text das fremde Wort beibehalten, sollte man in solchem Fall die arabische Mehrzahlform wählen.

Für die nicht sehr häufige Verbform ایدرین (1. pers. sing.), Z. ١٠ d. türkischen Textes, ist auf Meninski, Institutiones linguae turcicae, Wien 1756, S. 121, zu verweisen.

Es ist auffällig, daß im türkischen Text der Vertragsurkunde der Hinweis auf Stambul als Ausstellungsort sich vor der Formel شویله بلالر usw. befindet. Sonst steht die stereotype Wendung بمقام قسطنطنیه usw. kalligraphisch verschlungen am Schluß, unter dem Text.

Die Arbeit von Lehmann ist deshalb verdienstlich, weil nun alles Material zu dem Vertrag vom 2. Oktober 1540 vorliegen dürfte, auf das sich das weitere historische Studium gründen kann.

Südasien.

Geiger, Dr. Alfred: **Die indoarische Gesellschaftsordnung.** Grundlagen und Aufbau. Tübingen: J. C. B. Mohr 1935. (XVI, 223 S.) gr. 8°. RM 10.50; geb. 13.30. Bespr. von B. Breloer, Berlin.

Wir werden selten ein so reifes und ernstes Buch über ein Problem erhalten, das sich nicht ausschöpfen läßt und immer wieder die Blicke der geistigen Welt auf sich zieht, weniger in Bewunderung als in Ablehnung. Verf. ist Schüler Othmar Spanns, zu dessen Schule er sich „trotz aller tiefliegenden, sachlichen und persönlichen Gegnerschaft" bekennt. Es ist erstaunlich zu sehen, wie tief sich jemand an Hand der Übersetzungsliteratur in die geistige Struktur Indiens versenken kann, ja sogar noch einen Boden zu betreten vermag, auf den wir uns nur auftragsgemäß vorwagen würden. So ist das Buch bei aller Kritik ein glänzender Nachweis einer inneren Logik der indischen Gesellschaftsordnung, die seiner geschichtlichen Entwicklung vorgeordnet ist, dargestellt vom Standpunkt eines personal-metaphysischen und religiös-idealistischen Gesellschaftsbegriffes, also von einer bestimmten deutschen Geisteshaltung aus, die einer indischen offenbar entspricht. Diese Harmonie ist, neben Gedankenschärfe und Ernst der wissenschaftlichen Behandlung, ein unleugbarer Vorzug des Buches. Die Einseitigkeit der Darstellung wirkt auch auf den Anhänger anderer, realistischer Richtungen, zu denen Ref. zählt, erfrischend und belehrend. Wer sich mit den sozialen Problemen Indiens befaßt, sollte an dem Buch nicht vorübergehen; die nicht ganz leichte Lektüre läßt ihn nicht ohne wesentliche Bereicherung.

Die Unbekümmertheit, mit der Verf. zunächst „die Lehrgeschichte der Indienwissenschaft" (wohl im Sinne einer „Nationwissenschaft") wiedergibt, könnte durch Einwände und Zusätze wohl kaum gedämpft werden. Sie endet bei Ernst Krieck, der „im Zusammenhang einer soziologischen Typenuntersuchung" gezeigt hat, „wie sehr und wie einheitlich die Zucht- und Bildungsformen des gesamten indischen Lebens von der führenden Brahmanenschicht dauernd bestimmt sind".

Der Hauptteil, die „Analyse", zerfällt in einen mehr grundsätzlichen (S. 35—97) und einen besonderen Teil (S. 97—201). Der erste untersucht das Gefüge der Gesellschaft an Hand der (Spannschen) Begriffe: Gezweiung, Ausgestoßenheit und Einsamkeit. Dann folgt eine kurze Analyse der indischen Metaphysik, der sich eine Abhandlung über „die Nebenformen" der indischen Weltanschauung anschließt. Die indische Gemeinschaft, um nicht zu sagen Allverbundenheit, die Abgeschlossenheit des gesellschaftlichen Gefüges, die nicht Zerreißung ist, sondern eine bestimmte, in vielfache Seinssphären hinabreichende Zuordnungen und Zusammenhänge aufweist, wird an zwei Figuren gemessen: dem Ausgestoßenen und dem Einsiedler. Eine feine Analyse des Brahman führt zur Unterscheidung von Theismus und Mystik und die Bedeutung der letzteren für das Ziel der Einsamkeit. Der „Muni" ist das irdisch erfahrungsmäßige Widerspiel der „vollständigen Erlösung" (55). „Das Māya-Problem" erfährt feinsinnige Deutungen und deckt den Gefügezusammenhang zwischen Gezweiung und Einung. Śaṅkara ist hier der Führer über diese im indischen Geistesleben deutliche Spannung geworden. Śaṅkara und die Upaniṣaden faßt er als „das arteigene

1) Und zwar schon seit frühester Zeit, wie sich aus der Chronik des ʿAšyq Paša-zāde ergibt (Istanbul 1332, S. 65, und Ausg. Fr. Giese, Leipzig 1929, S. 59): تیمارلرك دخي پراتی بایزیدخان نشانی اولدی d. h., die Verleihungsurkunden für Lehen wurden nun ebenfalls mit dem Handzeichen des Bayazid Chan versehen. (In einer Urkundenarbeit hätte übrigens unbedingt die Auflösung der Tughra [S. 22] wiedergegeben werden müssen: Sulejmān ben Selīm, muẓaffer dā'imā.)

Denken des indischen Volkes in seiner deutlichen Aussprache" (71), als „die Höhenlinie", die sich aus der Höhenlage der übrigen Gipfel als solche erweist. Solche sind: die vedische Heldenzeit, Sāmkhya-Yoga, Hīnayāna und Jainaismus, Mahāyāna, Rāmānuja, Śivaismus und schließlich der moderne Nationalismus. Am Vedānta gemessen sind sie „Fehlformen" des indischen Geistes. Das arteigene Wesen des indischen Volkes zeigt sich in der Stellung des Problems: Vielheit — das Eine.

Der besondere Teil beginnt mit einer Behandlung der drei oberen Kasten, woran sich der Śūdra mit dem modernen Arbeiterproblem anschließt. Dieser Teil endet mit einer Darstellung des Wesens der Kastenordnung (97—170). Feine Bemerkungen über den dharma, „die tiefwurzelnde Verschiedenheit des indischen und wohl auch des arischen Geistes von der jüdisch-christlichen Überlieferung" (100), das Opfer, bei dem „das Primäre doch die Verbindung mit dem Höheren als das allein Freiheit und Leben Spendende" bleibt, das man „trotz aller Mißbräuche im Ausbau und in der Handhabung des Ritualsystems durch die Brahmanen nicht selbst in eine schlaue Erfindung des Brahmanen auflösen" darf, „wie das die meisten Darstellungen tun oder wenigstens nahelegen", führen auf einen „echt indischen Rechtssatz": auf die altarische Dreiheit von Weltordnung, Kultordnung und Rechtsordnung. „Die soziologische Behandlung der Kasten lockert eine Menge von Fragen auf, die nüchtern und kritisch ihre Antwort suchen. Sie führen tief in Rechtsanschauungen und Wirtschaftsfragen hinein, zeigen aber überall die dharma-gebundene Auffassung. Selbst die austrisch-munda-dravidische Bevölkerung ist ohne verschmelzende Durchdringung ihrer eigenen Kultur in die indoarische Kultur hineingenommen worden, indem sie zu Śūdras gemacht wurde (152). Sie bejahen die Kastenordnung, sie sind eingebettet in die Ideenwelt Indiens.

Die andere Hälfte des besonderen Teils befaßt sich mit dem Stufenbau (Familie, Stamm, Volk), der Sittenlehre (des Haushaltertums und der Hauslosigkeit) und zuletzt mit der bekannten Stadienlehre (Schüler, Haushalter, Waldeinsiedlertum und Einsamkeit). Wie die Wirtschaft ist auch die Ehe der Willkür entzogen. Das Gebot der Schonung ist eine Befreiung von der Furcht, „in der zuletzt alle Gewalt ihre Wurzel hat" (190). Die Ablehnung der Gewalt sieht „in der Wesenserfüllung eine höhere Form der Wehrhaftigkeit" (189). Der Yoga hat „am stärksten die Eigenart der indischen Sittenlehre geprägt" (192)). Die Einsamkeit im Brahman ist das letzte Ziel des Lebens. Der „strahlende Tod, das Brahman", ist „des Lebens mystische Krone und daher die Einsamkeit als außerweltliche Abgeschiedenheit der Angelpunkt der gesamten Gesellschaftsordnung".

Den Schluß des Buches (201—222) füllen scharfsinnige Gedanken, die der Verfasser „Ansätze zur Beurteilung der indischen Gesellschaftsordnung" nennt.

Verf. zeigt trotz erwähnter Gegensätze die Eigenart der Spann-Schule: er hat das Konzept in der Tasche, sucht und findet den Schlüssel zu allen Schwierigkeiten, was wohlbemerkt eine nicht zu verachtende Stärke und Einheitlichkeit des Systems verleiht. Die Zitierung eines Goethewortes charakterisiert die Situation: „Wer eine Synthese recht prägnant in sich fühlt, der (allein) hat eigentlich das Recht zu analysieren, weil er am äußeren Einzelnen sein inneres Ganze prüft und legitimiert" (205). Er bezeichnet so als das Wesen der Kastenordnung eine Schwerpunktsverschiebung des Lebens vom Zeitlichen zum Ewigen hin (202) und ist mit Spann der Überzeugung, daß die Gottesauffassung eines Volkes seinen Gesellschaftsaufbau und den Verlauf seiner Geschichte auf das entscheidendste bestimmt (199).

Vorauszusetzen ist, daß man eine Frage wie der Verfasser entscheidet. Man kann z. B. die Reinlichkeitsvorschriften mit einem sanitären oder bevölkerungspolitischen Maßstab messen und dabei dankbar die religiöse Ausnutzung des Aktes, seine Aktivierung im religiösen Sinne und die Sanktion einer Nicht- oder Schlechterfüllung anerkennen als Akte sui generis; man kann das religiöse Beiwerk außer acht lassen; oder umgekehrt den religiösen Gehalt, die religiöse Haltung und Handlung als das einzig Wesentliche nehmen, dann wird eine reale geistige Reinigung durch das körperliche Bad begleitet. Zweifellos kommt diese Vorstellung dem gemeinindischen Denken, wie wir es sehen, nahe. Deswegen ist dem Verf. der Vorteil einer adäquaten Vorstellungsweise ohne weiteres zuzusprechen. Die Gedanken, die er vorträgt, erfaßt er fast auf indische Weise vom Religiösen her.

Nun hat zwar die indische Vorstellung vom All-Einen auf das Abendland besonders anziehend gewirkt, so daß man die anderen Anschauungen weniger und dann auch gern unter dem Gesichtspunkt des Vedanta betrachtet; mit Krieck ist sicherlich auch die beherrschende Stellung der brahmanischen Ethik im indischen Geistesleben zu werten; aber weder nach der philosophischen noch nach der völkischen Seite hin kann es angenommen werden, daß der Vedanta als die Religion des indischen Volkes gerechnet wird, aus der sich seine Gesellschaftsordnung herleitet. Schon die geistige Welt des Brahmanen ist viel reicher als gemeinhin angenommen wird. Es bleibt allerdings schwer, durch die alles klassifizierende Schablone der Scholastik hindurchzuschauen, um den Kreis der nicht ausschließlich religiösen Geisteskräfte abzuschätzen, welche die Gesellschaftsordnung mitgestalten. Ein Hineingehen in diese Probleme würde beim Verf. einer Aufgabe des Standpunktes gleichkommen. Vielleicht würden die „metaphysischen Mißbildungen des indischen Geistes" bei näherer Kenntnis doch noch ein anderes Gesicht erhalten. Vielleicht weisen uns Gedanken, die Jacobi gelegentlich andeutet und Zimmer in seiner geistreichen

Art beleuchtet (Jīva in Ew. Ind.), zu anderen fundamentalen Formen des indischen Denkens.

Aber dann hätte uns der Verf. nicht dieses Buch aus einem Guß schenken können, das angefüllt mit treffenden Bemerkungen und schweren Gedanken einen ernst zu nehmenden Standpunkt entwickelt, der allerdings in seiner Ausschließlichkeit abzulehnen ist, ohne daß er dadurch seinen bestimmten Wert verliert.

---

1. **Kapadia,** Hiralal Rasikdas: **Jaina Literature and Philosophy.** Part I u. II: (a) Āgamika Literature. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute 1935—36. (XXI, 390 S. und XXII, 363; 24 S.) gr. 8° = Descriptive Catalogue of the Government Collections of Manuscripts deposited at the Bhandarkar Oriental Research Institute. Vol. XVII. Je Rs. 4.
2. **Darśanavijaya: Paṭṭāvalīsamuccaya.** Bh. 1. Vīramgām (Gujarāt) 1933. (5, 256 S.) (Cāritrasmāraka-Granthamālā 22.) R. 1/8.
3. **Viśālavijaya: Subhāṣitapadyaratnākara.** Bh. 1. 2. Ujjain s. 1991. (30, 384, 7 S. und 29, 385—814, 8 S.) (Vijayadharma-Sūri-Jaina-Granthamālā 27, 31.) Je R. 1/8.
4. **Caturavijaya: Jainastotrasamdoha.** Bh. 1. Amadāvād 1932. (106, 11, 408, 112 S.) (Prācīnajainasāhityoddhāragranthāvalī 1.) Rs. 5. Bespr. von Walther Schubring, Hamburg.

1. Das Bhandarkar Oriental Research Institute hat die seit 1916 ruhende Herausgabe des Verzeichnisses seiner Handschriften in dankenswerter Weise wieder aufgenommen. Dem Vorwort zum zweiten der obigen Bände ist zu entnehmen, daß auch die Abteilung Rhetorik, Musik und Drama im Druck ist. Sie ist gewiß ebenso kundigen Händen anvertraut worden wie das Verzeichnis der Jaina-Handschriften. Professor H. R. Kapadia ist als Jaina-Schriftsteller (u. a. Ārhat Jīvan Jyoti 1935ff.) und Herausgeber des Tattvārthasūtra mit den alten Kommentaren (1926—30) und des mathematischen Werkes Gaṇitatilaka (1935) gut bekannt. Die beiden ersten Bände enthalten den Kanon mit Ausnahme der Mūlasutta, die der nächstkommende (voraussichtlich 1937) nebst den Indices bringen wird.

Zu den sog. „Überzähligen Prakīrṇaka", deren Gruppe vorderhand am meisten interessiert, sei das Folgende beigesteuert. 373: das Kavacadāra ist kein selbständiges Werk, sondern = Ārāhaṇāpaḍāgā (372), *dāra* 30 ohne dessen erste 25 Str.; 398: die Dīvasāgarapannattisaṃgrahaṇī bildet die metrische Zusammenfassung jener bekanntlich dem 3. Uvanga einverleibten Pannatti und ist dort einzuordnen analog den anderen Saṃgrahaṇīs (111ff., 222f.) und den Ṣaṭtriṃśikās (97ff.); 399: das Teilstück Pajjantārāhaṇā ist im Payannāsaṃgrah Bh. 1 (Ahmedabad s. 1962) gedruckt worden; 427: das medizinische Joṇīpahuḍa war zeitweilig in beiden Jaina-Kirchen (*samaya*) angesehen, vgl. schon Peterson I S. 53 und 91 und Weber II S. 919, die Digambara erscheinen in Puṣpadanta (so!) Bhūtabali (so!) und Pūjyapāda d. i. Devanandin; 428: Yaśobhadra ist nicht der Verfasser der Vaggacūliyā (so!), sondern der in ihr auftretende fingierte Erzähler. Ferner sehe ich in 246 auf Grund des Berliner Exemplars keinen Kommentar zur Jambuddīvapannatti. Der Kolophon lautet dort richtig *Jambuddīvakaraṇāṇaṃ Cunnī* „Erklärung der mathematischen Berechnungen für den Jambūdvīpa". Einige Schreiber fügen *pannatti* hinzu, andere lassen dann *karaṇa* fort. Durch beides wird der Anschein einer textlichen Beziehung zur Pannatti erweckt, die durchaus fehlt, vgl. schon Str. 3. Die angebliche Pancakappasuttacunnī (587) ist ebenfalls von einem Sūtra unabhängig; das Wort *sutta* erscheint auch weder in diesem Kolophon noch in dem des Bhāṣya (588). Diese Prakrit-Titel sind Fiktionen wie das „Vuḍḍhakappasutta" (568ff.).

Die Beschreibung zeichnet sich durch Klarheit und Sorgfalt aus. Die des äußeren Befundes der Handschrift kann man sogar übergenau nennen angesichts der Tatsache, daß es sich wohl niemals um ein Unikum, sondern im Gegenteil vorwiegend um nicht nur im Rahmen der Poonaer, sondern auch anderer Sammlungen häufige Werke handelt. Vielleicht war aber der Herausgeber durch Regeln für die einheitliche Anlage der voraussichtlich etwa 20 Bände an diese Weitläufigkeit gebunden, der gegenüber die Andeutung des Inhalts sehr zurücktritt. Infolge ihrer Knappheit vermittelt sie mehrmals nicht den richtigen Begriff. Das Ideal ist in der Beschreibung die mittlere Linie zwischen dem Bedürfnis der Verwaltung und dem Genügen der Wissenschaft, ebenso wie in der Textdarstellung zwischen Schreiberverstand und Richtigkeit, in den Literaturangaben zwischen Hinweis und Bibliographie. Für den nächsten Jaina-Band sei angeregt, auf wenigen Tafeln die Besonderheiten der verschiedenen Schreiberschulen durch die Wiedergabe ausgewählter Handschriftenseiten darzustellen. Diese würden zu den nützlichen Appendices I und II — eigene Schriftzeichen der Jainas — eine willkommene Ergänzung geben. III und IV zeigen die Silben mit Zahlenbedeutung. Der Fortsetzung des Verzeichnisses nicht nur der 4500 Jaina-Mss., sondern der 20000 Handschriften, die das Nachfolge-Institut der berühmten Deccan College Library besitzt, sieht man sehr gern entgegen. Möchte eine größere Nāgarī-Schrift gewählt werden!

2—4. Ich benutze die Gelegenheit, einige weitere Sammelwerke zu verzeichnen, die ich meinen Śvetāmbara-Freunden verdanke. Im bisher 1. Band des Paṭṭāvalīsamuccaya hat Muni Darśanavijaya 16 geistliche Chroniken und Listen und anhangsweise einige ähnliche geschichtliche Notizen beigebracht. Ein Teil dieser Texte war noch ungedruckt und vermehrt unser Material in dankenswerter Weise. Muni Viśālavijaya, ein Schüler Muni Jayan-

tavijayas, hat in einem zweibändigen Subhāṣitapadyaratnākara die Jaina-Sittenlehre aus zahlreichen, auch nichtjinistischen Sanskritwerken ausgelesen, die über 2000 Verse in gedankliche Ordnung gebracht und sie mit einer Gujarati-Übersetzung versehen. Uns kann diese Anthologie zum Nachweis von Zitaten gute Dienste leisten. Ein Register aller benutzten Texte fehlt. 4. Der Jainastotrasaṃdoha des Muni Caturavijaya endlich bringt im 1. Band 126 Śvetāmbara-Hymnen in Sanskrit und Prakrit nebst den Biographien der Verfasser und einem Verzeichnis der in 37 Sammlungen gedruckt erschienenen rund 900 Dichtungen. Der schon längst bemerkte formale Reichtum dieser Gattung tritt auch hier hervor. Die drei guten Kompilationen legen von der gelehrten Tätigkeit im Tapāgaccha ein rühmliches Zeugnis ab.

Behari, Bankey: **The Story of Mira Bai.** Gorakhpur: Gita Press 1935. (96 S.) 8°. 10 a. Angez. von J. C. Tavadia, Hamburg.

Mīrā-Bāī, eine Rajput-Prinzessin von Marwar und Fürstin von Mewar, gehört zu der ersten und besten Dichter-Lehrer-Gruppe des Bhakti-mārga, der im 15. Jahrh. fast überall in Indien in Erscheinung trat. Ihre Gedichte sind auch in Gujarat so verbreitet, daß sie ihren Platz auch in der Geschichte der Gujarati-Literatur hat und nicht nur in Hindi (im weiteren Sinne). Nach üblicher Art gibt es allerlei Legenden über Mīrā-Bāī; man hat aber versucht, Geschichtliches vom Ungeschichtlichen zu scheiden. Unser Verf. jedoch beanspruchte, sein Werk nur als „story" und nicht als „history" gelten zu lassen; jedenfalls bleiben die Abschnitte über die Lehre und Dichtung (mit Zitaten und Übersetzungen) die Hauptsache. Außerdem enthält das Buch viele kunstvolle Bilder moderner Richtung.

Ostasien.

Hallier, Emil: **Hakone.** Ein geographisch-geschichtlich-literarisches Charakterbild. Tokyo: Deutsche Ges. f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens; Leipzig: O. Harrassowitz in Komm. 1934. (48 S. m. Abb., 1 Kte.) gr. 8° = Mitteil. d. Dt. Ges. f. Natur- u. Völkerkunde Ostasiens, Bd. 26, Tl. D. RM 2.40. Angez. v. Walter Simon, London.

Das Gebirgsland Hakone nach allen Richtungen hin dem Leser zu erschließen, hat sich E. Hallier zur Aufgabe gesetzt, Einer geologisch-geographischen Erörterung folgt eine Sammlung von historischen und literarischen Belegen, die letzteren z. T. mit deutschen Nachdichtungen. Den Schluß bilden Bemerkungen zur Hydrographie, zum Klima und zur Fauna und Flora von Hakone.

Credner, Prof. Dr. Wilhelm: **Cultural and Geographical Observations made in the Tali (Yunnan) Region** with special regard to the Nan-Chao Problem. Transl. from German into English by E. Seidenfaden. Bangkok: The Siam Society 1935. (20 S.) gr. 8°. Bespr. von H. Schmitthenner, Leipzig.

Die kleine Schrift ist zuerst im Journal of the Siam Society Vol. XXVII, part 2 in deutscher Sprache erschienen. Sie beruht ganz auf Beobachtungen, die der Verfasser auf der von ihm geleiteten Jünnanreise des geographischen Instituts der Sun Yat Sen Universität in Kanton 1930 im Becken von Tali gemacht hat. In der Nachbarschaft von Ta Ho Tsün entdeckte er Ruinen bedeutender Befestigungen, die nach seiner Auffassung nur die Bollwerke der ältesten Hauptstadt des Tai-Reiches Nan Tsao sein können. Die Bevölkerung der Ebenen in Tali sind Mintshia, die stark chinesiert sind, wenn sie auch noch ihre eigene Sprache sprechen. Aus kulturgeographischen Beobachtungen und Überlegungen folgert der Verfasser, daß im Gebiet von Tali niemals Tai-Völker saßen und daß die Tai nicht aus Norden kamen, sondern aus Osten, aus den tropischen Niederungen Südchinas. In ihrer Wirtschaftsweise haben sie ausschließlich den Reisbau beibehalten. Das Königreich Nan Tsao war eine vom südlichen Jünnan ausgehende staatliche Schöpfung von erobernden Taifürsten, die ihre Hauptstadt in dem Gebiete der kulturell hochstehenden Mintshia zum Schutze des wichtigen Verkehrszentrums Shia Kwan vor den feindlichen Tibetern in der fruchtbaren Ebene am Westufer des Er Hai anlegten.

Die These, daß die Ruinen bei dem Dorfe Tai Ho Tsün die Befestigungen der ältesten Hauptstadt Nan Tsaos sind, wird durch einen historischen Exkurs erhärtet, in dem dargetan wird, daß bis zu den Muhamedaneraufständen in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts diese Gegend keine größeren historischen Bewegungen mehr gesehen habe, die zu einer solchen Befestigung hätten Anlaß geben können. Von besonderer Bedeutung ist die Methode der Beobachtung im Gelände und die wissenschaftliche Auswertung der gewonnenen wirtschafts- und kulturgeographischen Einsichten. Hervorzuheben ist auch die graphische Darstellung der wichtigsten Typen des Pflanzenbaues in Jünnan.

Penrose, E. F.: **Population Theories and their Application with special Reference to Japan.** Stanford/Calif.: Food Research Institute, Stanford University [1934]. (XIV, 347 S.) 8°. $ 3.50 Bespr. von Herbert Rosinski, Berlin.

Seit den japanischen Vorstößen in der Mandschurei und auf den Weltmärkten gehört das japanische Bevölkerungsproblem zu den entscheidenden Grundgegebenheiten nicht bloß der ostasiatischen, sondern der Weltpolitik überhaupt. Nicht deshalb, weil es sich bei ihm

um einen eindeutigen, klar durchsichtigen Tatbestand handelt, sondern gerade umgekehrt, weil die völlige Unklarheit, die noch heute, rund 1½ Jahrzehnt nach seinem ersten Auftauchen, selbst über seine Grundvoraussetzungen besteht, es zu einer idealen ideologischen Waffe stempelt. Gehören an sich schon Bevölkerungsprobleme mit zu den am schwersten eindeutig zu fassenden Tatbeständen, so gesellt sich im Falle Japans eine ganze Reihe irrationaler Faktoren hinzu, um den wirklichen Kern fast hoffnungslos zu verdecken.

Es ist nun das entscheidende Verdienst Penroses, dem wir bereits eine überaus wertvolle statistische Untersuchung über die japanische Nahrungsmittel- und Rohstoffversorgung verdanken, im Rahmen der vorliegenden, groß angelegten, grundsätzlichen Erörterung der Bevölkerungsfragen, den Rattenkönig von mehr oder minder eng miteinander verbundenen Problemen, die sich hinter dem Komplex des japanischen „Bevölkerungsproblems" in Wahrheit verbergen, einer systematischen, kritischen Beleuchtung und Klärung unterzogen zu haben, die durch diese Kritik hindurch zu der ersten umfassenden und befriedigenden Auffassung des gesamten Komplexes fortschreitet.

Drei augenfällige Tatbestände sind es vor allem gewesen, an die die These von der Übervölkerung Japans anknüpft und denen sie ihre Durchschlagskraft vornehmlich verdankt: der überraschende Anstieg der japanischen Bevölkerung in den ersten Nachkriegsjahren, die geringe landwirtschaftlich nutzbare Fläche und die unzureichenden Bodenschätze Japans. Demgemäß zerfällt der mittlere, ausschließlich den japanischen Fragen gewidmete Teil der Arbeit Penroses in drei Kapitel: Das Anwachsen der Bevölkerung; Bevölkerung, Ernährung und Landwirtschaft; die Aussichten der Industrialisierung.

Von diesen drei Fragekomplexen ist der erste, das zeitweilig so überwältigende Anwachsen der japanischen Bevölkerung, am leichtesten zu klären. Schon aus den Arbeiten von Crocker und namentlich von Uyeda wissen wir, daß die überraschende Zunahme der Geburten zwischen 1920 und 1930, die in Japan selbst soviel Sorge auslöste, in gar keinem Verhältnis zu der außerordentlich starken Zunahme der Zahl der gebärfähigen Frauen im gleichen Zeitraum stand, und somit nicht als Zeichen zunehmender, sondern gerade umgekehrt abnehmender Fruchtbarkeit zu deuten ist; eine Deutung, die inzwischen auch durch die Entwicklung der absoluten Geburtenzahlen in den letzten Jahren ihre Bestätigung gefunden hat. Heute hat sich daher, im Gegensatz zu dem Durcheinander der Meinungen noch vor wenigen Jahren, die Auffassung Uyedas wohl allgemein durchgesetzt, nach der die japanische Bevölkerung zwischen 1960 und 1970 mit 86—87 Mill. Köpfen den Höhepunkt ihrer Zunahme erreichen und dann stillstehen wird.

Ist somit der absolute Zuwachs, für den Japan Vorsorge zu tragen hat, nicht länger der unbegrenzten Phantasie überlassen, sondern mit 10—17 Mill. Köpfen klar umgrenzt, so stellt auch diese Zahl noch eine hinreichend starke Vermehrung dar, um das Problem ihrer wirtschaftlichen Unterbringung schwerwiegend genug zu gestalten. Wir unterstreichen Problem ihrer Unterbringung, weil die japanische Regierung selbst mit der — immer wieder anzutreffenden — naiven Identifizierung dieser Frage mit der Frage nach Sicherstellung ihrer Ernährung vom eigenen Grund und Boden nicht nur das Problem von vornherein in Verwirrung gebracht, sondern vor allem auch durch ihre verfehlte Reispolitik wesentlich mit dazu beigetragen hat, die Schwierigkeiten der Situation erst recht zu erhöhen. Denn eben dadurch, daß sie — im Banne der stark irrational begründeten Vorliebe des japanischen Volkes für seinen einheimischen Reis — die Reisproduktion sowohl im Stammlande wie in den beiden großen Kolonialgebieten Korea und Formosa ohne Rücksichtnahme auf wirtschaftliche Erwägungen vorwärts trieb, hat sie die japanische Landwirtschaft noch weiter in jene verhängnisvolle Sackgasse einseitiger Konzentration auf den Reisbau getrieben, die seit 1929 jede günstige Ernte infolge der Starrheit des Reismarktes und der Unmöglichkeit, die kolonialen Zufuhren nach Belieben abzustoppen, zu einer Katastrophe für die japanische Landwirtschaft gestaltet hat. Bildete somit die allmähliche Loslösung der japanischen Bevölkerung von der — auch physiologisch alles andere als unbedenklichen — einseitigen Reisnahrung und ihre Gewöhnung an eine fleisch- und milchhaltigere Ernährung eine der Vorbedingungen für die Lösung dieses Bannes, so führt die dazu notwendige Verbreiterung der Viehwirtschaft mitten in das eigentliche Zentralproblem hinein: die allzu große Übersetzung der japanischen Landwirtschaft mit Arbeitskräften, die durch die aus ihr sich ergebende übermäßige Kleinteilung des Besitzes in der Mehrzahl der Fälle die Verbindung von Ackerbau und Viehwirtschaft im Rahmen desselben Betriebes unmöglich macht und den Bauern zur einseitigen Konzentration auf den relativ hochwertigsten Reisbau zwingt. Erweist sich

so die allzugroße Enge des landwirtschaftlich nutzbaren Bodens in der Tat als die eigentliche Ursache der japanischen Übervölkerung — freilich nicht für die Ernährung des gesamten Volkes, sondern für die auskömmliche Beschäftigung seines landwirtschaftlich tätigen Teiles, der trotz der Industrialisierung noch immer fast die Hälfte der Gesamtbevölkerung umfaßt — so ist diese Übersetzung keineswegs allein auf die Unmöglichkeit, derartige Massen in der Stadt unterzubringen, sondern zum guten Teil auf irrationale Motive zurückzuführen — ein Gesichtspunkt, der die von Penrose leider ganz übergangenen, gewaltigen Umsiedelungsprojekte, nach denen rund 2,5 Mill. jungbäuerliche Familien binnen 20 Jahren in der Mandschurei untergebracht werden sollen, in einem ganz neuen Lichte erscheinen läßt.

Bildet die Erörterung dieses überaus schwierigen Komplexes, in dem ökonomische und außerökonomische Faktoren sich in kaum faßbarer Weise untereinander verschlingen, den weitaus schwierigsten Teil des ganzen Problems, zugleich aber auch den Höhepunkt der Penroseschen Kritik, deren positive Ausrichtung an dieser Stelle am stärksten in Erscheinung tritt, so liegt der letzte der drei führenden Gesichtspunkte: die Frage nach der Bedeutung der Rohstoffarmut Japans für seine industriellen Möglichkeiten, wieder wesentlich einfacher und übersichtlicher, so daß es P. nicht schwer fällt, die mannigfachen gegen eine weitere Ausdehnungsmöglichkeit der japanischen Industrialisierung vorgebrachten Bedenken zu entkräften. Das trifft insbesondere auf die Rohstoffarmut Japans zu. Hat doch die jüngste Weltwirtschaftsentwicklung den merkwürdigen, in jüngster Zeit namentlich von Uyeda stark betonten Umstand erst ins rechte Licht gerückt, daß Japan überall dort, wo es seinen Bedarf ganz oder zum großen Teil aus dem eigenen Lande zu decken imstande ist (Kohle, Kupfer, Zukker), nicht nur diesen Vorzug nahezu in allen Fällen mit einer Mehrbelastung bezahlen muß, sondern sich dadurch obendrein aller jener Kompensationsmöglichkeiten beraubt sieht, die es bei seinen wichtigsten Rohstoffen: Baumwolle und Wolle, für deren Bezug es so gut wie ganz auf das Ausland angewiesen ist, in so virtuoser Weise auszuspielen verstanden hat, so daß man rein vom Standpunkt seiner Wettbewerbsfähigkeit auf dem Weltmarkte, seinen Rohstoffmangel — zumal angesichts seiner überaus günstigen Lage zu den wichtigsten asiatischen Rohstoffmärkten — paradoxerweise gerade als einen seiner Hauptvorteile ansprechen muß.

Wenn gegenüber einer so besonnenen und erfreulichen Arbeit wie der vorliegenden — deren Reichtum an treffenden Beobachtungen vor allem zur japanischen Industrieentwicklung an dieser Stelle nicht einmal gestreift werden kann — noch Wünsche für eine weitere Behandlung des Themas übrigbleiben, so würden diese auf eine stärkere Inbeziehungsetzung der einzelnen Problempunkte gehen, die bei Penrose so unvermittelt nebeneinander stehen, daß man sogar zwischen den beiden Hauptpunkten des landwirtschaftlichen Kapitels —Ernährung und Übersetzung — die Brücke selbst schlagen muß. Gewiß liegt die besondere Schwierigkeit, wie aller Bevölkerungsprobleme, so des japanischen im besonderen, gerade darin, daß seine einzelnen Komponenten sich auf untereinander gänzlich inkommensurablen Ebenen bewegen, aber der Versuch ihrer Zusammenfügung zu einem geschlossenen Ganzen wird doch immer wieder unternommen werden müssen. Aber auch innerhalb der rein volkswirtschaftlichen Problemebene würde die Erörterung gewisser grundlegender Beziehungen, so namentlich der Frage, inwieweit und in welchem Sinne die gegenwärtige Notlage der japanischen Landwirtschaft einen wesentlichen Faktor für den gleichzeitigen Aufschwung der japanischen Exportindustrie gebildet hat, durch einen so scharfsinnigen und kenntnisreichen Beobachter wie P. zur Abrundung des Ganzen zweifellos von hohem Werte sein.

Afrikanistik.

Gautier, Prof. E. F.: **L'Afrique noire occidentale.** Esquisse des cadres géographiques. Paris: Larose 1935. (VIII, 188 S., 8 Taf.) gr. 8° = Publications du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale Française. 25 Fr. Bespr. von F. Klute, Gießen.

Verfasser versucht einige großmorphologische Fragen Afrikas zu beleuchten und zu lösen. Er zerlegt Afrika in zwei Blöcke, einen südlichen und nördlichen, von verschiedener geologischer Geschichte, deren Scharnier am Benuëgraben gelegen hat. Das Gebirge von Futa Djallon sieht er als Cuestalandschaft an und vermutet ein früher trockeneres Klima in diesem Gebiet. Das folgende Kapitel behandelt die ehemals weitere Ausdehnung der Sahara nach S. und die Möglichkeit einer Wiederholung dieses Ereignisses. Eine erklärende Beschreibung der Küste geht auf Barren, Korallen, Rias, untergetauchte Täler, und die Abrasion der Vorgebirge ein, und auf die Häfen Konakry und Lagos. Der 2. Teil des Buches beginnt mit den Grundzügen einer natürlichen Einteilung in Länder. Das Wesen der Neger wird ferner untersucht und festgestellt, daß trotz einer

gleichen wirtschaftlichen, politischen, sozialen, religiösen und künstlerischen Mentalität nie das Bestreben einer Vereinigung zu größeren Verbänden von sich aus bestanden hat. Auch die Sudanstaaten waren nur ein Agglomerat von Stämmen und Splittern, die nach Wegfall der einigenden Macht sich jeweils in ihre Einzelbestandteile auflösten. Die Entwicklung der USA-Neger spricht andrerseits gegen eine Inferiosität der Schwarzen. Die folgenden Kapitel befassen sich mit den Urwaldgebieten und ihren Bewohnern, mit der Elfenbeinküste, Dahome und Nigerien, dem französischen Kongo. Ferner wird ein ausführliches Kapitel dem Reich Mossi mit seiner Verwaltungsaristokratie gewidmet, dem Senegal, französisch Guinea, dem Obersenegal und Niger. Auf Grund seiner Betrachtung teilt G. das westliche Negerafrika in drei große natürlich geschichtliche Regionen ein: 1. den Ostblock mit Nigerien, Dahome, Aschanti und Mossi, 2. den West-Block, dessen alte Reiche seit der Eroberung von Timbuktu vor 300 Jahren durch Marokkaner in Zerfall geraten sind, 3. die bewaldete Küstenzone des Golfes von Guinea, ein primitives Negergebiet, in das die Zivilisation der nördlichen Gebiete nicht eingedrungen ist. Das aus einzelnen Artikeln des Verfassers zusammengearbeitete Buch trägt trotz des Eigenwertes der Einzelabschnitte etwas die Schwäche des Fehlens zwingender Schlüsse und organischen Wachsfums des Gedankens, der im Untertitel angeführt ist.

Zeitschriftenschau.

(Die Herren Verfasser von einschlägigen Aufsätzen, besonders in abgelegeneren Zeitschriften, werden, um ihre Aufnahme in die Zeitschriftenschau zu sichern, um Einsendung eines Sonderabzuges gebeten.)

= Besprechung: der Besprecher steht in ( )

Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunko (The Oriental Library) 5 1930:

1—77 Kurakichi Shiratori, On the Territory of the Hsiung-nu Prince Hsiu-t'u Wang and his Metal Statues for Heaven-Worship. — 79—95 Hiroshi Ikeuchi, A Study on Lolang and Tai-fang, Ancient Chinese Prefectures in Korean Peninsula. — 97—163 Hiroshi Ikeuchi, A Study of the Su-shên (Über den Volksstamm der Su schen 肅 愼). — 165—9 Ryūzō Torii, Les Dolmens du Chan-toung (Chine).

6 1932:

1—21 Tōru Haneda, A propos d'un texte fragmentaire de prière manichéenne en ouigour provenant de Turfan (Übersetzung durch C. Haguenauer eines ursprünglich in der Festschrift für Prof. Kuwabara "*Tōyōshi-ronsō*" erschienenen, nachträglich leicht überarbeiteten Aufsatzes). — 23—60 H. Ikéuchi, A Study on the Fu-yü (Über den Volksstamm der Fu-yü 夫 餘). — 61—76 Mikinosuke Ishida, Etudes sino-iraniennes, I. A propos du *Hou-siuan-wou* 胡 旋 舞 (Übersetzung durch C. Haguenauer eines ursprünglich in der Zeitschrift "*Shirin*" [XV, Nr. 3, 1930] erschienenen, nachträglich leicht überarbeiteten Aufsatzes über den "*Hu-süan*-Tanz"). — 77—122 Sokichi Tsuda, On the Dates when the *Li-chi* and the *Ta-Tai Li-chi* were edited.

7 1935:

1—104 J. Kuwabara, P'u Shou-kêng, a Man of the Western Regions, . . . together with a General Sketch of Trade of the Arabs in China during the T'ang and Sung Eras (Schluß der auf den 21. 3. 1922 datierten Arbeit. Der erste Teil erschien 1928 in Memoirs 2, S. 1—79, das Ganze bereits 1923 japanisch als Buch u. d. T.: *Sō-matsu no Teikyo-shihaku, Saiiki-jin Ho Ju-kō no Jiseki* 宋 末 の 提 擧 市 舶, 西 域 人 蒲 壽 庚 の 事 蹟, Shanghai, Tōa Kōkyū Kwai (East Asiatic Society), XIII, 310, 23 S.). — 104—61 H. Iwai, The Buddhist Priest and the Ceremony of Attaining Womanhood during the Yüan Dynasty.

W. Simon.

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen 38 1935:

I. Ostasiatische Studien (Nebst: Chronik für d. Zeit vom 15. 10. 34 — 15. 10. 35):

1—83 W. Franke, Die staatspolitischen Reformversuche K'ang Yu-wei's und seiner Schule. — 85—100 F. Otte, Der Außenhandel Chinas seit Ende des Weltkrieges. — 101—21 H. H. Figulla, Prolegomena zu einer Grammatik der koreanischen Sprache. — 122—8 F. Kuhn, Um Yung Tschongs Thronfolge. W. Simon.

II. Westasiatische Studien:

1—74 K. Bouda, Tschetschenische Texte (Erzählungen, Märchen, Sprichwörter, aus 1926—28 erschienenen Büchern, „in der jüngst geschaffenen tschetschenischen Orthographie gedruckt", übersetzt, mit grammatischen Vorbemerkungen und Glossar: S. 45 Z. 28f. sind die arab. Worte *ʿaram* = *ḥarām* und *ʿanal* = *ḥalāl* mit „sündig", bzw. „unschuldig" wiedergegeben, ähnlich S. 73 im Glossar, besser paßt hier aber die ursprüngliche Bedeutung: zur Ehe „verboten" bzw. „erlaubt"). — 75—80 G. Jäschke, Präsident Wilson als Schiedsrichter zwischen der Türkei und Armenien (eingehende Darstellung der tragikomischen Rolle Wilsons mit erstmaliger Veröffentlichung der Karte zum Schiedsspruch vom 22. Nov. 1920). — 81—104 G. Jäschke, Die größeren Verwaltungsbezirke der Türkei seit 1918 (auf einen sehr wertvollen geschichtlichen Überblick folgt die alphabetische Liste der Vilâyets und Kazas). — 105—42 G. Jäschke, Die Türkei in den Jahren 1933 und 1934. Geschichtskalender (Forts. des immer verbesserten, längst als unentbehrlich und absolut zuverlässig bekannten Geschichtskalenders, der bisher in der Welt des Islams erschienen war). — 143—200 Pröbster, Geschichtskalender für Nordafrika (für 1930—32, getrennt nach den Ländern Algerien, Tunesien, Marokko, mit besonderem Nachdruck auf der gesetzgeberischen Tätigkeit in allen Gebieten). — 201f. Bibliographische Berichte: *Mīrzā Khān, A Grammar of the Braj Bhākhā. Calcutta 1935 (H. H. Figulla). R. H.

III. Afrikanische Studien:

1—53 D. Westermann, Nominalklassen in westafrikanischen Klassensprachen und in Bantusprachen (Verf. untersucht die nominalen Klassensysteme in Sprachen aus drei Gruppen der sudanischen Klassensprachen, der Westatlantischen Gruppe, der Gruppe der Togorestsprachen und der der Gursprachen, im Vergleich mit dem der Bantusprachen. U. a. weist er auf Grund ihrer lautlichen und begrifflichen Entsprechungen 14 von den 20 bzw. 21 Urbantuklassen

Meinhofs in diesen westafrikanischen Klassensprachen nach). — 53—144 F. Krüger, Das Recht der Sotho-Chuana-Gruppe der Bantu in Südafrika (Die sehr eingehende Arbeit geht von der Geschichte der Stämme aus und schildert dann deren „Lebensordnung" unter den Gesichtspunkten der sozialen und politischen Verhältnisse, der wirtschaftlichen Verhältnisse und des Weltbildes der Sotho-Chuana. Der sich mit dem Recht selbst in seinen Einzelbestimmungen beschäftigende Hauptteil umfaßt Personenrecht, Familienrecht, Besitzrecht, Rangfolge und Erbrecht, Schuldungsrecht, Strafrecht, Häuptlingsrecht, Völkerrecht und Prozeßrecht. Verf., der 8 Jahre lang unter diesen Bantu-Stämmen gelebt hat, zeigt, „wie das in Rechtssätzen formulierbare Recht Ausdruck einer die ganze Völkergruppe umfassenden Lebensordnung ist, und wie das Recht abhängig ist von der Wandlung, der diese Lebensordnung im Laufe der Geschichte dieser Völkergruppe unterlag". Besonders in ihrer „Schlußbetrachtung" ist die Arbeit ein wichtiger Beitrag zum Problem des Verhältnisses von Weiß und Schwarz in Südafrika). — 145—201 G. Neuhaus, Kitabu Mauludi, Buch der Geburt Muhammeds. Suaheli-Gedicht des Lamu-Mannes Scharifu Mansabu bin Scharifu Abdurrahmani al Hussaini (mit Faksimile des arabisch geschriebenen Manuskriptes auf 33 S.; Suaheli-Text und arabischer Urtext, beide in Transkription und Übersetzung, die Übersetzung des ersteren auch in poetischer Fassung, sowie Anmerkungen). — 201—312 H. Schäfer, Nubisches Frauenleben. Texte im Kunūzī-Dialekt (Mundart von Abuhōr) von Samuēl Alī Hisēn (3 Texte über das Frauenleben und einer über die Dattelpalme in sorgfältiger, phonetisch und grammatisch genauer Wiedergabe des Nubischen, Übersetzung und Anmerkungen, Worterklärungen mit ethnologisch wichtigen Erläuterungen, Nachträge zu früheren Publikationen). A. Klingenheben.

Nippon. Zeitschrift für Japanologie. 1 1935:
1 3—16 G. Kuroda, Zur Vorgeschichte der Meiji-Restauration (Verf. weist auf die Bedeutung der früheren Berührungen zwischen Japan und Europa im 16. Jahrhundert für die Meiji-Restauration hin). — 18—32 Tetsujirô Inouye, Die Anfänge des Studiums der deutschen Sprache in Japan (Der Artikel bringt besonders biographisches Material für die japanischen Persönlichkeiten, die sich zuerst mit dem Studium der deutschen Sprache beschäftigten, u. a. für Katô Hiroyuki und Shiba Eishi). — 32—42 Arishima Takero, Triumph (Die Übertragung dieser Novelle des 1923 durch Selbstmord aus dem Leben geschiedenen Dichters stammt von Heinz Brasch). — *„Kokumin Hyakka Daijiten." Hrsg. v. d. Buchhdlg. Fuzambô (W. Gundert). — *„Genji-Monogatari Kôwa" (S. Yuasa).
2 65—72 Hashi Benkei. Lyrisches Drama „Benkei auf der Brücke" (Karl Florenz wollte mit der Übersetzung dieses aus dem 15. Jahrhundert stammenden Dramas zeigen, wie sich der japanische Dichter in der Praxis mit dem Ideal des Bushidô auseinandersetzt). — 74—85 Daisetsu Teitarô Suzuki, Japanische Kultur und Zen (Der vorliegende Artikel, der sich besonders mit der japanischen Schwarz-Weiß-Skizze, dem Sumie, befaßt, stellt einen Auszug aus dem Werk des Verf. „Essays in Zen-Buddhismus" Bd. 3 dar und ist von Martin Mansfeld ins Deutsche übertragen). — 85—9 D. C. Fries, Zur Sinngebung altjapanischer Mythologie (Verf. bringt die altjapanischen Mythen in Zusammenhang mit den Forschungen vorderasiatischer Gelehrter, wie Hüsing, Stucken, Jeremias und Winckler). — 89—91 Martin Ramming, Die Annalen der Regierungszeit des Kaisers Meiji (In knapper Form werden die Richtlinien aufgezeigt, nach denen die verschiedenen Bearbeiter, zuletzt Takekoshi Yosaburô, das Werk förderten). — 91—106 Der Bambussammler (Taketori Monogatari). Übers. v. U. M. Shimada u. F. W. Mohr (Die Übersetzung wurde im Kriegsgefangenenlager Kurume 1916/17 angefertigt). — *Doi, „Kiso Nihongo" (S. Yuasa). — *E. E. Florenz, Die Langgedichte Yakamochis, aus dem Manyôshû (E. Pagel).
3 129—44 T. Tomoeda, Bushidô, seine historischen und ethischen Grundlagen (Der Aufsatz behandelt die historische Entwicklung des japanischen Ritterideals über die Beeinflussung durch den Buddhismus hinweg bis zur Zusammenfassung der Prinzipien des Bushidô in der Gesetzsammlung Jôei-shikimoku). — 145—64 Der Bambussammler (Forts. von H. 2). — 164—7 J. Rahder, Japanische Universitäten (In einer knappen Übersicht zählt Verf. die japanischen Universitäten mit ihren Gründungsjahren sowie ihre inneren Einrichtungen auf). — *W. Gundert, Japanische Religionsgeschichte (F. Rumpf).
4 193—200 Masaharu Anesaki, Die gegenwärtige Kulturkrise in Japan (Verf. weist auf die Schwierigkeiten hin, die sich für Japan, ein rein agrarisches Land, durch die fortschreitende Industrialisierung ergeben. Zur Überwindung dieser betont maschinellen Zivilisation soll auch der Orient nach Ansicht Anesakis seinen Beitrag liefern). — 203—6 Ryûnosuke Akutagawa, Aussprüche eines Pygmäen. Übertr. v. S. Yuasa. — 206—16 Ryûnosuke Akutagawa, Der Tod des „Rôrenzo" (Die Übertragung dieser in christlichen japanischen Kreisen spielenden Novelle stammt von W. Roth). — 217—24 Deutsches Wirken im Japan der Meiji-Zeit. 1. Dr. Paul Mayet (In dem Artikel kommt Mayet selbst zu Worte, indem er über sein 17jähriges Wirken in Japan von 1876—93 berichtet). — 224—30 H. E. Schuchardt, Zur Entwicklung der japanischen Sozialfürsorge (Der Artikel schildert die sozialen und hygienischen Maßnahmen in Japan, ihre bisherigen Erfolge und ihre Auseinandersetzung mit der sozialen Tradition des Volkes). — *E. Schultze, „Japan als Welt-Industrie-Macht" (T. Pippon). — *Shinshû Hyakka Jiten; Nova Encyclopaedia (R. Schauffler).

Die vorliegende Zeitschrift, als Fortsetzung der Yamato gedacht, ist das Organ der beiden Institute, die die kulturellen Beziehungen zwischen Deutschland und Japan pflegen, des Japan-Institutes in Berlin und des Japanisch-deutschen Kulturinstitutes in Tokio. Ihre besondere Aufgabe sieht die Nippon in der Förderung japanologischer Arbeiten in Deutschland, ebenso aber auch darin, die Ergebnisse japanischer Forschung einem größeren Kreise zugänglich zu machen. Übersetzungen aus dem Japanischen, insbesondere Übersetzungen von Werken der japanischen Literatur, nehmen einen breiten Raum ein. Von Wichtigkeit ist für den Leser, daß er über die Tätigkeit anderer Kulturinstitute, wie die Arbeit der Kokusai bunka shinkokai, unterrichtet wird. Den Schluß eines jeden Heftes bilden Besprechungen, darunter auch solche von Werken in japanischer Sprache, sowie eine Bibliographie der Neuerscheinungen in deutscher Sprache.

Wolfgang Haenisch.

Oriens Christianus 32 1935:
1 1—37 Anton Baumstark, Orientalisches in altspanischer Liturgie (erweist Zusammenhänge mit dem Mönchtume Pachoms und mit Alt-Byzanz). — 38—59 Sebastian Euringer, San Stefano dei Mori (Vatikanstadt) in seiner Bedeutung für die abessinische Sprachwissenschaft und Missionsgeschichte (Überblick mit vielen Belegen). — 60—74 Friedrich

Stummer, Die Bewertung Palästinas bei Hieronymus (Nebeneinander günstiger und ungünstiger Urteile). — 75—9 A. M. Schneider, Der Kaiser des Mosaikbildes über dem Haupteingang der Sophienkirche zu Konstantinopel (Basilius I., um 870). — 80—99 Franz Taeschner, Die monarchianischen Prologe zu den 4 Evangelien in der spanisch-arabischen Bibelübersetzung des Isaak Velasquez nach der Münchener Hs. cod. Arab. 238 herausgegeben und übersetzt. — 100—23 Georg Graf, Ein arabisches Poenitentiale bei den Kopten übersetzt (cod. Vatic. arab. 162, wichtig angesichts der Seltenheit solcher Texte im Morgenlande). — 124—39 A. Rücker, Aus der Geschichte der jakobitischen Kirche von Edessa in der Zeit der Kreuzfahrer (nach der anonymen Chronik von 1234 [ed. Chabot CSCO, Script. Syri, 3. Reihe 14—15 1920] und anderen Quellen). — 139—60 A. Allgeier, Zwei griechisch-lateinische Bibelhss. aus Cues und ihre Bedeutung für die Frage der abendländischen Septuaginta-Überlieferung (Cues, Hospitalbibliothek, Cod. 9 und 10: Psalterien; besonders Ps. 118 berücksichtigt). Leipoldt.

Orientalia Christiana Periodica 1 1935:
1—2 5—45 O. H. E. Burmester, The Canons of Gabriel ibn Turaik, LXX patriarch of Alexandria (Erstausgabe des arabischen Textes der ersten Serie der canones Gabriels II [1131—1145], 32 canones umfassend). — 46—52 J. Simon S. J., Le monastère copte de Samuel de Kalamon (Erschöpfende Zusammentragung von allem, was — abgesehen von der Gründervita — über das berühmte fajjumische Kloster bekannt ist). — 53—92 Th. Spáčil S. J., Nova opinio auctoris orthodoxi de unione hypostatica (Mit ausführlicher Inhaltsangabe verbundene Abweisung des Buches von S. Bulgakov, Das Gotteslamm — Über das Gottmenschentum. Teil 1, Paris 1935 [russisch] als apollinaristisch und protestantisierend). — 93—9 B. S., Ein unveröffentlichter Brief Wladimir Solowjews (Mit deutscher Übersetzung versehener Abdruck eines russischen Briefes theologischen Inhalts, den W. S. etwa i. J. 1885 an unbekannten Adressaten geschrieben hat). — 100—13 I. Ortiz de Urbina S. J., La Mariologia nei Padri siriaci (Die Thomas-Akten, der Liber Graduum, Aphraat, Aphrem, Qurillona, Balai und Rabbula werden herangezogen. Führend in dem Bestreben, Maria über die Jungfräulichkeit hinaus eine Sonderstellung zuzuerkennen, ist vor allem die syrische Dichtung; es hat aber m. E. doch etwas Mißliches, gerade sie dogmatisch allzu stark festnageln zu wollen). — 114—38 Ir. Hausherr S. J., Les grands courants de la spiritualité orientale (Sehr beachtenswerter Versuch, die Mystiker der Ostkirche in ihrem intimsten Anliegen zu begreifen und hiernach schematisch in Schulen einzuteilen: I. Spiritualité primitive, schriftgemäß-evangelisch, Glaube und Werke allein betonend, hält sich am längsten in der syrischen Kirche bis ins 6. Jahrh., wo bei Philoxenos von Mabbôgh euagrianischer Einfluß durchschlägt; II. Spiritualité intellectualiste, hellenistisch-origenistisch, sieht ihr höchstes Ziel erreicht in kristallklarer Kontemplation; der weitaus wichtigste Vertreter dieser Richtung, Euagrios von Pontos, findet innerhalb der byzantinischen Kirche Nachfolge in Maximos Confessor u. a., aber seine Schriften verfallen kirchlichem Mißtrauen und sind deshalb großenteils nur syrisch und armenisch erhalten; III. Denys, der Areopagite nimmt eine Sonderstellung ein; übt auf die Geistesgeschichte des Orients verhältnismäßig geringen Einfluß aus; IV. École du sentiment ou du surnaturel conscient: entstanden aus der Abwehr gegen den massiveren mystischen Materialismus der Messalianer [Makarios-Homilien] und der Volksfrömmigkeit betont sie den Vorgang, durch den der Mystiker sich des in seinem Innern wirkenden Heiligen Geistes bewußt wird; Hauptvertreter Diadochos und Symeon ὁ νεός θεόλογος; V. Μαρτύριον τῆς ὑποτάγῆς: diese sich eng mit I. berührende Richtung erblickt in dem unbedingten Gehorsam des Mönches gegenüber seinem Oberen den schnellsten Weg zur Vervollkommnung; Basileios der Große, die Pachomianer, Barsanuphios und Dorotheos [Palästina], Theodor der Studite werden als Vertreter dieser Richtung genannt, die man vielleicht auch als die koinobitische bezeichnen könnte, mit der Einschränkung allerdings, daß auch die Anachoreten der Apophthegmata Patrum sich zu ihr bekennen; VI. Spiritualité hésychaste berührt sich in ihrem Streben nach Schau im thaboritischen Licht [auf dem Weg über ein bestimmtes, an Jesus gerichtetes Stoßgebet und eine Körperhaltung] mit II., verschiebt aber ihr Zentrum vom Intellekt auf das Herz. Dieser „Panmystizismus des Herzens", d. h. eine antiintellektualistische, antischolastische Haltung ist charakteristisch auch für manchen Vertreter der modernen orthodoxen Theologie [vgl. Bulgakov!]). — 139—63 G. Hofmann S. J., Apostolato dei Gesuiti nell'Oriente Greco (Bericht über die bewunderungswürdige Tätigkeit des Ordens in Kpel, Smyrna, auf den griechischen Inseln und dem Festland während der Jahre 1583—1773). — 164—203 B. Leib S. J., Les idées et les faits à Byzance au XI^e siècle. Aperçus d'histoire religieuse d'après un témoin, Anne Comnène (Der Vorrede zu einer Ausgabe der Alexias entnommenes, farbenreiches Bild, das sowohl die Byzantiner wie die Kreuzfahrer umfaßt). — 204—38 E. Hofmann S. J., Zum Asylrecht im byzantinischen Reich (Nimmt zwischen der communis opinio, wonach das Asylrecht der Kirchen auf dem Gewohnheitsrecht, und der Meinung Wengers, daß es auf bewußter kirchlicher Theorie beruhe, eine vermittelnde Stellung ein; betont, daß es in Ostrom nicht auf Konzilsbeschlüsse u. ä., sondern auf weltliche Gesetzgebung sich gründet; unterzieht sämtliche aus geschichtlichen Quellen auf uns gekommene Nachrichten von nachgesuchtem Asylrecht [vom 5. bis 14. Jahrh.] einer Einzelbesprechung). — 239—56 G. de Jerphanion S. J., Les inscriptions cappadociennes et l'histoire de l'empire grec de Nicée (Drei Inschriften bezeugen, daß die bis in die neueste Zeit von Griechen bewohnte Gegend der kappadokischen Felsenkirchen um Nev Šehir nach dem Sieg des Theodoros Laskaris über den Seldschukensultan Kaiḫosrev a. 1210 für kurze Zeit zum Kaiserreich von Nikaia — ob durch Korridor mit diesem verbunden oder als Enklave des Sultanats von Ikonion, bleibt unentschieden — gehörten. Nebenbei wird gezeigt an einer Inschrift an der Geburtskirche von Bethlehem a. 1168, daß die Könige von Jerusalem die Oberherrschaft des Kaisers Manuel Komnenos anerkannten. Für den Inschriftenstil wichtig der Unterschied zwischen ἐπὶ βασιλείας [= kaiserliche Oberherrschaft] und βασιλεύοντος . . . [= unmittelbare Herrschaft]). — 257—67 G. de Jerphanion S. J., Σαμψών et Ἀμισός. Une ville à déplacer de neuf cents kilomètres (Die Stadt Sampson, mit deren Herrn Theodor Laskaris Krieg zu führen hatte, ist nicht — wie bisher allgemein angenommen — identisch mit dem an der Stelle von Amisos gelegenen Samsun, sondern mit dem an der Stelle des alten Priene an der Mäandermündung gelegenen Samsun Qale). — 269—304 Recensiones: 280—2 *A. Mingana, Early Christian mystics, Woodbrooke Studies VII (Ir. Hausherr). —

Pacific School of Religion

286—9 *N. Berdjaiev, Ich und die Welt der Objekte [russisch], Paris YMCA, 187 S. (S. Tyszkiewicz S. J.; überragend wichtiges Erzeugnis eines modern-pravoslaven philosophischen Denkers). — 292—5 *J. Karst, Code Géorgien du Roi Vakhtang VI, publié pour la première foi en version française et annoté. Strasbourg 1934, 347 S. (E. Herman).

3—4 305—14 O. H. E. Burmester, Vesting Prayers and Ceremonies of the Coptic Church. (Eine Aufzählung der liturgischen Gewänder aus Abū'l Barakāt und einige Gebete bei ihrer Anlegung werden bekannt gemacht und erläutert). — 314—27 Derselbe, The Laws of Inheritance of Gabriel ibn Turaik LXX Patriarch of Alexandria (arab. Text und Übersetzung). — 328—60 Ir. Hausherr S. J., L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme (Voluntaristisch wie die gleichzeitigen Pelagianer, verwechseln die aus einer orgiastischen Form des Gebetes ihren Namen beziehenden Messalianer [oder Euchiten] das durch Werkgerechtigkeit erreichte trügerische Gefühl der übernatürlichen Begnadung mit dem Übernatürlichen selbst; grundlegende Erörterungen über den messalianischen Liber Graduum, die Makarios-Homilien, sowie über den Antimessalianer Markos Eremites). — 361—92 A. Raes S. J., Le Rituel Ruthène depuis l'Union de Brest (Lateinischer Einfluß auf die autochthone Kirche Westrußlands gespiegelt in den Ritualen). — 393-433 N. de Baumgarten, Origines de Michel Wiśniewiecki roi de Pologne (Genealogisch-heraldische Studie über lithauische und russische Fürstengeschlechter). — 434—66 G. Hofmann S. J., L'Arcivescovado di Smirne. Con 6 illustrazioni (Geschichte der lateinischen Kirche). — 467—89 E. Hermann S. J., Εὐχὴ ἐπὶ Διγάμων (Frage der Einsegnung bzw. Bekränzung der zweiten Ehe innerhalb der byzantinischen Kirche). — Commentarii breviores: 490—5 G. de Jerphanion, La date du couronnement de Romain II (Das traditionell angenommene Datum [Ostern 945] ist festzuhalten). — 495—502 Ir. Hausherr, Quanam aetate prodierit «Liber Graduum» (Datierung auf d. J. ± 400). — 503—59 Recensiones: 503—7 *J. Rucker, Studien zum Concilium Ephesinum (J. Ortix de Urbina). — 526—31 *C. A. Spulber, Les Novelles de Léon le Sage, Traduction, Cernauti (Rumänien) 1934 (E. Hermann). — 535—7 *P. Fahed, Kitab al Huda ou Livre de la Direction. Traduction du Syriaque en Arabe par l'Évêque David l'an 1059. Impr. Maronite — Alep 1935 (E. Hermann). — 542—5 *M. Asín Palacios, La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano. Tom I y II. Madrid 1934/1935 (E. Lator).

2 1936:

1—2 5—32 I. Ortiz de Urbino S. J., Intorno al valore storico della Cronaca di Arbela (Genauer Vergleich sämtlicher Einzelangaben der Chronik mit allen sonstigen erreichbaren Nachrichten; Ergebnis im wesentlichen ungünstig). — 33—77 Ph. Schertl, Ela-Akaba. Die Geschichte einer altchristlichen Bischofsstadt, mit 1 Tafel. (Ela am Meerbusen von Akaba [Sinai-Halbinsel] von der vorchristlichen bis auf die heutige Zeit). — 78—100 O. H. E. Burmester, The Canonical Hours of the Coptic Church (Nach historischer Einleitung wird gezeigt, daß die Troparia und Theotokia der Kopten im wesentlichen mit denjenigen des griechischen Mega Horologion übereinstimmen, aber eine ältere Stufe darstellen; folgt eine Synopse des Horologions der koptischen Kirche). — 101—28 Derselbe, The Saying of Michael, metropolitan of Damietta (Herausgabe des arabischen Textes mit Übersetzung; es handelt sich um die Widerlegung der von melkitischem Geist beeinflußten „Ketzereien" des Murqus ibn al-Ḳanbar saec. 12, vgl. G. Graf, Ein Reformversuch etc 147ff.). — 129—44 A. Baumstark, Ausstrahlungen des vorbyzantinischen Heiligenkalenders (Das aus al-Bīrūnī bekannte Festjahr der Melkitengemeinde in Ḫuarizm [Persien] und das Evangelienlektionar des cod. Vatic. syr. 20 weisen Abweichungen vom byzantinischen Normalkalender auf, die auf dem Umweg über eine Kirche in Damaskos auf den vorbyzantinischen Festbrauch von Jerusalem zurückgehen). — 145—54 H. Engberding O. S. B., Ein Problem in der Homologie vor der hl. Kommunion in der ägyptischen Kirche (Der Nachricht, daß Gabriel II ibn Turaik a. 1131, als er das erste Mal nach seiner Konsekration Liturgie hielt, seiner Homologie einen gewissen christologischen Passus einfügte, steht die Tatsache gegenüber, daß dieser selbe Passus an derselben Stelle auch in der griechisch-orthodoxen Basileios- und Gregoriosliturgie steht; der Erklärungsversuch des Verf. scheint mir nicht befriedigend). — 155—63 A. Michel, Die Anticipation des Paschamahles im Schisma des 11. Jahrh. (Leugnet [gegenüber K. Schwarzburg, „Zum Ursprung vom Sauerbrote", Byzantion 1934, 595ff.] das Vorhandensein bei den Byzantinern einer traditionellen „Lehre", wonach Christus vorfeiernd das Abendmahl eingesetzt und somit Sauerbrot verwendet habe). — 164—90 G. Hofmann S. J., Chiesa Cattolica in Grecia (1600—1830). I. Isole Jonie, Peloponneso, Creta, Santorino. — 191—222 G. de Jerphanion S. J., La date des plus récentes peintures de Togale Kilissé en Cappadoce. Mit 4 Tafeln. (Beweist, daß die künstlerisch bedeutenden Fresken der jüngeren Kirche von Togale einem groupe intermédiaire angehören, deren Vertreter zwischen der „archaischen" Kunst der älteren kappadokischen Kirchen und der ganz byzantinisierten Kunst des späteren Mittelalters [Säulenkirchen von Göreme] stehen; sie sind demnach ins 10. Jahrh. zu datieren. Ikonographisch wichtige Feststellungen über den cod. Paris graec. 510, die Leben Jesu-Zyklen, die Dormitio u. ä.) — 223—53 N. de Baumgarten, Polotzk et la Lithuanie. Une page d'histoire. Mit 3 genealogischen Tafeln. (Handelt von den Wechselbeziehungen zwischen dem lithauischen Fürstengeschlecht des Mindowe und den russischen Rurikiden in Polotzk, Witebsk usw.). — Commentarii breviores: 254—60 Paul M.-A. Mulla, La «Sagesse coranique» d'après un livre récent (Gemeint ist Mahmoud Mohtar Katirjoglou, La S. C. éclairée par des versets choisis etc. Paris 1935). — 260—72 G. de Jerphanion, Une nouvelle méthode en géographie historique? Dazmana-Dazimon? (Methodologische Bemerkungen zu den unter der Leitung Grégoire's [„Institut Oriental" in Brüssel] im Gang befindlichen Arbeiten über Probleme der hist. Geographie Kleinasiens). — 273—81 Chronica (Berichte über den 6. Kongreß der Polnischen Historiker, den 29. internationalen Kongreß der Orientalisten, den 4. Congresso Nazionale di Studi Romani [zahlreiche Vorträge byzantinistischen und orientalistischen Inhalts]). — 282—307 Recensiones.

W. Hengstenberg.

Verlag und Expedition: J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig C 1, Scherlstr. 2. — Druck von August Pries, GmbH. in Leipzig.
Verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Richard Hartmann, Berlin. — Für den Anzeigenteil verantwortlich: Curt Kunze, Leipzig.